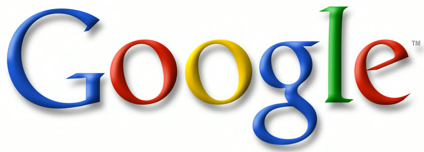
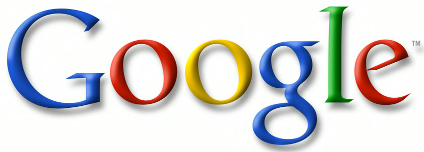
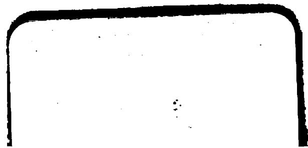








LA RELIGION

DANS

LES LIMITES DE LA RAISON.

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET,
RUE DE VAUGIRARD, N° 9.

LA RELIGION

DANS LES LIMITES

DE LA RAISON,

PAR E. KANT,

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR J. TRULLARD;

AVEC UNE LETTRE ADRESSÉE AU TRADUCTEUR

PAR M. E. QUINET,

PROFESSEUR AU COLLÉGE DE FRANCE.

> Il ne faut pas que l'enveloppe de la religion disparaisse, car elle peut toujours être utile et nécessaire comme véhicule; mais il faut qu'elle puisse disparaître. (Pag. 238.)



A PARIS,

LIBRAIRIE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1841.

AU TRADUCTEUR.

Ce n'est pas à moi, Monsieur, qu'il appartiendrait d'écrire un préambule à un traité de Kant, supposé que cette préparation fût nécessaire, et que le temps me permît de l'essayer. Quel serait mon droit, si ce n'est de vous avoir encouragé à traduire et peut-être aidé à publier ce monument de l'histoire de la Philosophie dans ses rapports avec la Religion? Heureusement, de tous les ouvrages de votre auteur, il n'en est pas dont la forme soit plus élémentaire ni le but plus visible. Peu de mots, puisque vous me contraignez de les écrire, devraient suffire pour en marquer le lien avec ce qui l'a précédé et suivi.

Dans un examen sans doute trop rapide de la théologie allemande, cet ouvrage

m'avait paru marquer le point précis où les doctrines du dix-huitième siècle ont commencé à se transformer sous l'influence morale du protestantisme du Nord (1); un examen plus attentif m'a confirmé dans cette idée. Le drame de la croyance et de la science, lequel a débuté d'une manière si saisissante dans notre Pascal, se dénoue ici paisiblement dans un égal mélange de scepticisme et d'idéalité. On y voit poindre surtout ce système d'interprétation figurée qui, s'étendant de plus en plus, semble aujourd'hui insinuer un esprit nouveau dans la lettre de la Révélation. Tandis que la France, sortie de l'enceinte de la tradition, niait ostensiblement le christianisme par l'organe des encyclopédistes, l'Allemagne arrivait au même but, changeant, modifiant, transformant le dogme de manière à y substituer nn théorème moral. Dans notre pays la philosophie procédait avec un esprit

(1) Sur la vie de Jésus-Christ, par le docteur Strauss. 1839.

de révolution, elle luttait à découvert. De l'autre côté du Rhin, elle pénétrait, s'insinuait jusque dans le sanctuaire; enfin elle s'assit sans tumulte à la place du prêtre. Le Dieu même s'était évanoui que rien encore ne semblait changé.

En effet, lorsque aidé du double scepticisme de l'Angleterre et de la France, Kant eut pénétré dans l'abîme avec plus de méthode que l'une et l'autre, et qu'il eut employé tout son scrupule à ne rien laisser debout de ce que l'on avait cru incontestable, il aboutit par hasard à une découverte devant laquelle il s'arrêta : le sentiment moral qui était comme le génie intime de la race d'hommes à laquelle il appartenait, la conscience, la loi du devoir, divinité nouvelle qu'il ne peut se décider à détruire, et qu'il va ériger à la place de toutes les autres. Au moyen de cette unique pensée qu'il s'est réservée parmi tant de ruines, le voilà qui se met en toute hâte à relever, reconstruire, reformer le monde social et divin, à l'in-

stant même où il semblait l'avoir aboli. Quelque jugement que l'on porte sur cette méthode et sur ces expériences héroïques dans lesquelles on pourrait bien finir par tout perdre, ce n'est pas assurément un petit spectacle de voir l'homme se dépouillant ainsi lui-même de chaque vérité comme d'un leurre, accumulant toutes les chances contre lui, ne gardant qu'une seule et dernière certitude, non pas même celle de l'existence de la matière, mais l'assurance la plus dure, la plus pesante, la plus désintéressée, celle du devoir, puis mettant toute sa destinée sur cette dernière carte, et gagnant la partie sur cet enjeu. Si tel est en général le caractère de la philosophie de Kant, il ne paraît nulle part, je crois, plus visiblement que dans son ouvrage sur la Religion. Car, dès les premiers mots du livre, vous mesurez tous les ravages du scepticisme, l'homme sans Dieu, aux prises avec lui-même, dans un combat sans but entre le bien et le mal; puis de cette lutte

jaillit l'idée du devoir; puis à cette pensée, le Dieu éclate, la vie se rallume; le christianisme qui n'était plus qu'une forme morte, se nourrit de cette lumière nouvelle; il revit transfiguré par l'éclat spirituel de la philosophie. Dans cette renaissance, la société des peuples devient elle-même l'Église uni verselle de ce catholicisme réparé. Association, religion de la vertu, république morale, nouveau contrat social, qui pour souverain n'admet que la raison. Où est l'humanité, là est la cité de Dieu.

Sur ce faîte de la philosophie de Kant, on respire, en quelque sorte, l'orgueil d'une bonne conscience. Mais en se privant de tout autre appui que d'elle-même, l'âme humaine s'était d'avance condamnée à ne pouvoir demeurer longtemps dans ce stoïcisme chrétien. Pour descendre précipitamment de ces hauteurs, il y avait deux voies : l'une, le panthéisme spiritualiste, qui érige la fatalité à la place de la providence; l'autre, le panthéisme matérialiste,

qui aboutit à la doctrine des intérêts. Épuisé par l'héroïsme d'un moment, l'homme moderne, se partageant, s'est précipité par ces deux chemins; c'est là qu'il s'agite aujourd'hui, divisé d'avec lui-même, mécontent de sa dernière épreuve, et n'osant affirmer, d'une manière délibérée, ni que ce soit une chute, ni que ce soit un avancement.

Il est vrai que, par un étrange renversement, le Dieu de Kant, au lieu d'être le principe, la source de vie, n'était au contraire que la conséquence, le corollaire et le terme des choses; que par là il détruisait l'idée de religion, de révélation spontanée, pour ne laisser subsister effectivement que celle de philosophie; d'où l'impossibilité de conserver aux dogmes leur valeur métaphysique, leur place dans l'histoire, ni de saisir le lien des cultes au sein du culte éternel; mais au contraire souvent un appât jeté à l'indifférence pour convertir en maximes superficielles le plus pur, le plus mystérieux de la substance des peuples. Le monde pou-

vait-il se contenter à jamais d'une doctrine qui sanctifiait l'avenir en anathématisant presque tout le passé?

Quoi qu'il en soit, si la philosophie n'a pu rester sur cette pente trop roide, si l'homme en fondant tout sur sa vertu avait trop bien préjugé de lui-même; il est bon de reporter nos yeux vers cette cité morale, perdue avant d'avoir été bâtie. Peut-être un jour se relèvera-t-elle sur un autre fondement. Dans tous les cas, plus d'un cœur, n'en doutez pas, se retrempera dans l'austérité de ses lois; et chacun estimera qu'il est surtout convenable de proclamer la souveraineté du devoir, dans les temps où il n'est rien qui ne prétende l'emporter sur elle.

E. Quinet.

Paris, ce 18 août 1841.

A M. J. TISSOT,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE DIJON.

SUIVANT VOTRE EXEMPLE,
J'AI VOULU OFFRIR AU PUBLIC
UN MONUMENT DE LA PHILOSOPHIE DE KANT.
ÉLUCIDÉE ET FÉCONDÉE,
CETTE PHILOSOPHIE DOIT NOUS RAMENER
DANS LES VOIES SOCIALES, RELIGIEUSES ET POLITIQUES
QUE,
TROP FAIBLES,
NOUS AVONS ABANDONNÉES.

JACQUES TRULLARD.

Paris, le 27 juillet 1841.

AVANT-PROPOS.

L'OBJET de cet écrit est la solution de l'un des trois grands problèmes qui s'agitent sourdement au sein des sociétés : je veux parler du problème religieux.

L'auteur de cette solution est l'illustre philosophe de Kœnigsberg, dont le puissant génie devança de beaucoup les événements. Son grand nom trouve aujourd'hui de l'écho dans tout le monde éclairé; mais l'homme remarquable qui le porta n'a pas encore été, en France, le sujet d'une de ces études patientes, curieuses des moindres détails, avides de toutes les circonstances caractéristiques, et, par conséquent, est à peu près inconnu de nous. La philosophie féconde qui est comme l'auréole de ce nom, est commentée aujourd'hui avec une persévérante ardeur; et bientôt sans doute l'on nous développera, avec l'étendue que mérite ce point considérable

de l'histoire, le rapport, déjà signalé, de l'œuvre révolutionnaire de Kant avec les événements politiques au milieu desquels il l'accomplit. Dans cette double étude, celle de la vie vraiment antique de l'auteur de *la Religion dans les limites de la raison*, et celle du rapport de la haute spéculation avec l'état social à la fin du dernier siècle, on puisera les garanties d'austérité sublime, de vertu stoïque, ainsi que les preuves de la profondeur de génie, de l'étendue de coup d'œil, qui ne peuvent jamais être plus nécessaires et jamais être exigées avec plus de droit qu'alors qu'il s'agit de l'immense question religieuse, de sa solution selon les exigences du présent et celles de l'avenir.

Cet important travail, qui confirmerait un des principes les plus féconds posé par M. Cousin, a été commencé déjà par plusieurs écrivains, mais est encore loin d'être achevé. Sa place serait évidemment en tête de cette publication, s'il ne devait former un gros livre à lui seul : nous n'entamons donc point ici ce trop vaste sujet. Nous voulons seule-

ment exposer l'idée-mère de la *Religion* de Kant, et fixer un moment l'attention sur le plan remarquable de cet ouvrage qui, ardu, hérissé, rebutant pour la forme, est tout à fait en rapport, pour le fond, avec les opinions instinctives des masses elles-mêmes au dix-neuvième siècle.

Toutefois, qu'on nous permette de raconter auparavant l'émotion qui, tantôt, à propos de l'ouvrage de Kant, s'empara de nous, et que nous tairions avec un soin scrupuleux, si de notre récit ne pouvait, ne devait résulter un enseignement utile.

Je m'occupais de réduire, dans ma pensée, le travail qu'on va peut-être prendre la peine d'étudier; je coordonnais avec soin les réponses, ou ingénieuses ou profondes, que Kant fait aux diverses questions religieuses soulevées depuis dix-huit siècles, et même depuis le commencement de la réflexion dans l'humanité; je reconnaissais avec bonheur l'accord de ses opinions philosophiquement mûries et des intuitions spontanées des sociétés dépouillées de préjugés religieux; j'étais ravi d'admiration devant

ce grand génie posant, il y a déjà soixante années, des principes qui ont germé dans les esprits, et qui porteront bientôt les fruits ardemment désirés; j'étais plongé dans cette calme, douce et sainte méditation, lorsque je sentis tout à coup mon cœur, comme en proie à une vive crainte, battre violemment, un frisson de fièvre me parcourir tous les membres, et mes yeux se remplir d'amères larmes. Je venais de m'apercevoir que dans ce livre, pourtant vaste et profond, de Kant; dans ce livre qui traite de la religion, le mot d'*amour,* le mot de *charité* ne se trouvent point prononcés. A cette découverte tardive, je sentais mon âme comme se fondre d'admiration pour la doctrine catholique, qui m'apparaissait alors semblable à une de ces vierges grandes, belles et graves qui, par le chaste amour qu'elles nous inspirent, nous purifient. Dans ce moment, où je croyais m'être affranchi, trop tard! d'une illusion, je ne pus retenir cette exclamation de colère : « Eh bien! livre maudit! tu paraîtras tout de même! tu seras l'évangile des hommes sans cœur! » Et je restai tout le jour bour-

relé par le doute et les perplexités. Je me demandais incessamment, avec un sentiment d'indignation profonde : Comment la raison peut-elle s'ingérer de répondre au cœur ? Ces deux facultés, qui ont chacune leur langage, peuvent-elles jamais se comprendre ? La raison, surtout, au milieu de sa sphère d'abstractions, de déductions logiques, concevra-t-elle jamais rien aux élans sublimes du sentiment ?

Qu'on me pardonne la révélation publique de cette crise intellectuelle à cause de la réflexion qu'elle suggère et du secours qu'elle peut apporter à quelques jeunes et ardents chercheurs de la vérité.

La religion, ce fond de toute philosophie, cette fin de toute vie humaine, se compose essentiellement de deux parties : l'une, qui ressortit de la raison ; l'autre, qui ressortit du sentiment. Les sectes qui fondent la religion sur la raison exclusivement, de même que celles qui l'étayent sur le sentiment seul, tout comme celles qui la font reposer sur la raison et sur le sentiment, en donnant toutefois à ces deux facultés une autorité égale, se

trouvent toutes à côté du vrai, et sont bientôt jetées, par la logique et la force de leur principe même, dans les plus graves erreurs. C'est que le sentiment et la raison ne peuvent pas être placés au même rang. Dans la spéculation, dans l'investigation de la vérité, cela est hors de doute : les révélations du sentiment, bien qu'elles puissent être vraies, que leurs objets puissent être vrais, ne sont pas d'une certitude apodictique, démontrée ni démontrable. Dans la pratique, sous le rapport pragmatique, comme parle Kant, il n'y a pas non plus à hésiter : le sentiment doit être subordonné à la raison : seul, abandonné à lui-même, le sentiment, comme moyen de connaissance, jette dans les extravagances du mysticisme ; comme règle de conduite, il expose à la superstition, au fanatisme et aux déceptions les plus amères : qui ne le sait de reste ? Il est donc bon, il est donc utile, il est donc nécessaire que le sentiment, comme cela s'observe d'ailleurs dans la vie journalière, soit soumis à la raison qui le dirige. Mais, au nom même de la raison, il faut prendre garde qu'elle n'anéantisse le senti-

ment; car il ne resterait, chose bien évidente, que des natures mutilées.

Cette nécessité, en matière de religion, de la coexistence de la raison et du sentiment, et cette nécessité de la subordination de l'un à l'autre, sont un double principe dont il ne faut point se départir, si l'on ne veut être entraîné dans les opinions les plus gravement erronées en étudiant et les rationalistes purs et les mystiques à tous les degrés. « Tant importe, lorsqu'on allie deux choses, l'ordre dans lequel on les unit! »

Quand je dis que la raison et le sentiment ainsi subordonnés constituent la religion vraie, je dis la vie de tous les jours et de tous les instants. Car la vie est un devoir continuel, et la religion véritable est l'accomplissement des devoirs considérés comme autant de commandements divins. Telle est l'admirable définition que Kant donne de la religion. Son livre, qu'il destinait au peuple et qui ne suppose qu'indirectement la connaissance de ses écrits antérieurs, a deux tendances : l'une, à transformer le présent; l'autre, à fonder l'avenir. La première, comme

on voit, est le moyen de la seconde, qui est la fin : il montre, dans la conception de ce plan, qu'à toutes ses connaissances théoriques et spéculatives il joignait une certaine aptitude aux affaires ou du moins à la direction sage, progressive des esprits. Il interprète une à une toutes les parties du dogme chrétien; il discute tous les articles de foi du protestantisme et du catholicisme sous le point de vue rationnel, et donne sur chacun des points essentiels, des explications parfaitement positives, parfaitement raisonnables et admissibles. Il n'est guère qu'une question qu'il tranche avec l'autorité d'un homme d'un grand caractère, sûr de lui, de sa moralité, de la pureté de ses sentiments et de la force de sa volonté dans l'exécution : je veux parler de la question de la confession auriculaire dans l'Église catholique. Il représente Jésus non point comme une idée, mais comme la manifestation de l'idéal le plus parfait de l'humanité, et, dans cette manière de le concevoir, dans cette représentation de l'exemplaire, du type et du modèle tout ensemble de l'homme, l'homme-Dieu ne

reste-t-il pas tout entier? La loi morale nous représente une fin à atteindre, et, par cela même qu'elle nous la propose, nous devons graviter incessamment vers cette fin, et nous le pouvons, sauf à en rester toujours à une grande distance. Nous ne devons nous reposer de notre développement moral, de cette ascension continuelle vers le bien absolu, que sur nous seuls, et n'admettre d'autres mobiles d'actions que les injonctions inconditionnées de la morale suffisante par elle-même. Mais c'est n'accomplir qu'une portion de ses devoirs que de travailler à son amélioration individuelle; il faut encore établir un État divin, une cité de Dieu, une république morale, dans laquelle doit entrer le genre humain tout entier. C'est ainsi, c'est par la religion rationnelle seule que peut être réalisée la véritable Église universelle. Le sacerdoce ne peut être une mission divinement confiée à quelques-uns : il appartient à tous les hommes, car tous doivent travailler, dans la mesure de leur pouvoir, à l'extension du bien sur la terre : tout homme est prêtre, ministre et serviteur de Dieu, parce qu'il a

charge de la moralité de ses semblables. Tous les moyens que n'improuve pas la raison peuvent être employés pour l'accomplissement du grand œuvre de perfectionnement moral, pourvu qu'ils ne tendent point à égarer les esprits et les cœurs, à faire naître dans les âmes la superstition et le fanatisme, ou à nous inspirer la coupable défiance de nos propres forces.

Cette morale, cette théorie du devoir appliquée à la religion, est essentiellement une théorie de la liberté; et, si nous abordions la question du rapport d'une religion ainsi conçue, de la véritable religion avec la politique, pour suivre en cela l'exemple de plusieurs membres influents du clergé, on peut prévoir quelles seraient nos légitimes et grandes conséquences. Le dogme chrétien se rattache logiquement et réellement à l'absolutisme, ce gouvernement de l'arbitraire sur la lâcheté, qu'avec une habileté antique on prétendit longtemps établi de Dieu. La religion véritable, la religion de la bonne conduite, la religion du devoir, ne relevant de Dieu que médiatement, par l'intermé-

diaire de la conscience, organe toujours actif de la volonté divine, se rattache au gouvernement de la liberté, fondé sur la raison et sur la justice que fonde la raison, ou qui plutôt est la raison pratique elle-même.

Telle est la doctrine religieuse professée dans l'ouvrage que nous venons de traduire. Kant, dans la division de son sujet et l'arrangement des parties, a suivi une méthode qui est plutôt celle d'un artiste et d'un poëte que celle d'un savant et d'un philosophe. En considérant le titre de chacune des quatre parties, on dirait d'un poëme dramatique que l'auteur a entrepris de composer. En effet, nous constatons d'abord, avec le philosophe de Kœnigsberg, l'existence de deux puissants adversaires au sein de la nature humaine : ils sont rigoureusement et exactement caractérisés ; puis nous assistons à la lutte continuelle, acharnée, du bien et du mal sur le théâtre de la conscience. La tactique savante du bon principe est décrite, c'est-à-dire que les conditions auxquelles il peut triompher sont énumérées. La victoire est à la fin remportée par la vertu, et on pro-

cède à l'organisation de la conquête. Ces quatre moments distincts et successifs dans le combat forment au traité de la *Religion* de Kant une base brillante et vraiment digne de Platon. Toutefois, on pourrait encore intituler la première partie : le *Péché originel;* la seconde, le *Verbe;* la troisième, le *Règne de Dieu;* la quatrième enfin, l'*Église*.

Quant au style de l'ouvrage, je n'en dis rien ici ; je conviens seulement qu'il peut être comparé à un massif de végétation vigoureuse dans lequel l'air ne circule qu'à grand'peine. Mais, pour être étranger à nos habitudes intellectuelles, il n'en est pas moins accessible au sincère désir de la vérité.

Ce livre est comme un puits obscur, au fond duquel est le vrai dans l'ordre religieux.

Puissent mes amis que préoccupe l'avenir des sociétés, et que troublent les froides ténèbres du doute, examiner avec attention ce monument de l'histoire, y pénétrer avec un courage patient, et en sortir pleins de cette sécurité d'âme, de cette tranquillité de cœur et d'esprit, de cette force morale qui sont les conditions du bonheur ! Puissent-ils

en rapporter un amour plus vif encore du bon, du juste, de l'honnête! Puissent-ils aussi, en étudiant les plus belles productions ou littéraires ou philosophiques de l'étranger, ne point laisser émousser en eux le sentiment de la nationalité!

JACQUES TRULLARD.

Paris, 25 juillet 1841.

DOCTRINE

RELIGIEUSE PHILOSOPHIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

1

DOCTRINE

RELIGIEUSE PHILOSOPHIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

DOCTRINE

RELIGIEUSE PHILOSOPHIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA COEXISTENCE DU MAUVAIS ET DU BON PRINCIPE DANS L'HOMME,

OU

DU MAL INHÉRENT A LA NATURE HUMAINE.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

Le monde est en proie au mal ! — Cette plainte est aussi ancienne que l'histoire, que la poésie antérieure encore à l'histoire, même que la plus ancienne entre toutes les poésies, que la poésie religieuse. L'histoire et la poésie, pourtant, font commencer le monde par le règne du bien, par l'âge d'or, la vie dans le Paradis, ou une vie plus heureuse encore à cause du commerce avec les êtres célestes. Mais ce bonheur, les mêmes traditions poétiques et historiques le font bientôt évanouir comme un songe, et montrent la chute

des hommes dans le mal (le mal moral avec lequel marche toujours de pair le mal physique) de plus en plus rapide et profonde (1); en sorte que maintenant (et ce *maintenant* est aussi ancien que l'histoire) nous vivons dans les temps suprêmes; le dernier jour, la fin du monde sont à notre porte (2). Dans quelques contrées de l'Indostan, l'arbitre et le destructeur du monde, Routtren (appelé encore Siba ou Siven), est déjà honoré comme le Dieu aujourd'hui le plus puissant; le conservateur du monde, Wischnou, las de l'emploi qu'il avait reçu du Créateur du monde, ayant abdiqué déjà depuis des siècles.

Une opinion plus nouvelle, mais moins répandue, est l'héroïque opinion opposée qui a trouvé créance parmi les philosophes, et surtout, dans ces temps modernes, chez les pédagogistes. Elle consiste à dire que le monde marche dans une direction précisément inverse de la précédente, qu'il va du mal au mieux continuellement, quoique le progrès soit à peine sensible; que, du moins, la disposition à l'amendement moral se

(1) *Ætas parentûm, pejor avis, tulit*
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

(2) La première édition de cet écrit a été publiée en 1783, la seconde en 1794.

(*N. du T.*)

trouve dans la nature humaine. Mais cette opinion, ses partisans ne l'ont certainement pas puisée dans l'expérience, s'il s'agit du bien et du mal moral (et non de la civilisation); car l'histoire de tous les temps élève, pour la démentir, une voix trop puissante; il est probable qu'elle n'est qu'une généreuse hypothèse de la part des moralistes depuis Sénèque jusqu'à Rousseau, pour encourager à cultiver infatigablement (si l'on peut compter sur une pareille disposition naturelle dans l'homme) le germe du bien qui se trouve peut-être en nous. Du reste, tout comme on doit admettre que l'homme, de sa nature, c'est-à-dire ordinairement, est sain de corps, de même il n'y a aucun motif pour ne point le supposer, quant à l'âme, naturellement sain et bon. Que la nature, pour développer en nous cette disposition morale au bien, nous vienne donc en aide! *Sanabilibus ægrotamus malis nosque* in rectum genitos *natura, si sanari velimus, adjuvat*: dit Sénèque.

Comme, pourtant, il pourrait être arrivé que l'on se fût trompé dans ces deux assertions soi-disant basées sur des faits, cette question se présente : un terme moyen, au moins, ne serait-il pas possible? c'est-à-dire l'homme, dans son espèce, ne serait-il pas ni bon ni méchant? ou, en tous cas, autant l'un que l'autre, moitié bon,

moitié méchant? — Un homme est appelé *méchant* non point par la raison que ses actions sont méchantes ou contraires à la loi, mais parce qu'elles ont un caractère tel qu'elles donnent droit de supposer dans l'agent des maximes mauvaises. Or, on peut bien constater par l'expérience que les actions sont contraires à la loi morale; on peut même reconnaître, du moins d'après les actions mêmes, qu'elles ont été accomplies contrairement à cette loi avec la conscience de la transgression que l'on commettait. Mais les maximes, on ne peut point les observer expérimentalement même dans sa propre conscience, par conséquent on ne peut point fonder sur l'expérience l'affirmation de la méchanceté d'un agent avec une pleine et entière certitude. Il faudrait pouvoir conclure *à priori* de quelques actions mauvaises, même de chacune des actions mauvaises accomplies avec la conscience qu'elles sont telles, à une maxime mauvaise radicale, puis de cette maxime à un principe fondamental et universel de chaque acte spécial moralement méchant, principe qui deviendrait à son tour une maxime, pour pouvoir soutenir avec connaissance de cause qu'un homme est méchant.

Afin que le lecteur ne se méprenne point sur le sens du mot *nature*, qui, s'il devait signifier, comme à l'ordinaire, le contre-pied du principe

des actes *libres*, serait en contradiction flagrante avec les attributs de *moralement* bon et de *moralement* méchant, je dois faire remarquer que, par nature humaine, j'entends uniquement le principe subjectif de l'usage de la liberté en général (sous des lois morales objectives), principe qui est antérieur à tout fait tombant sous les sens, auquel on peut d'ailleurs attribuer telle origine que l'on voudra. Mais il doit toujours être un acte de liberté, sans quoi l'usage ou l'abus de notre arbitre (1), en ce qui concerne la loi morale, ne pourrait pas nous être imputé, et il n'y aurait pas lieu à dire bien ou mal moral. Par conséquent, ce ne peut être ni dans un objet déterminant la volonté par l'inclination, ni dans une impulsion instinctive que se trouve la source du mal, mais uniquement dans une règle que la volonté se crée à elle-même pour l'usage de sa liberté, c'est-à-dire dans une maxime. Maintenant il ne faut pas poursuivre et demander quel est le principe subjectif d'après lequel l'homme accepte

(1) Il y a deux sortes d'*arbitre*, l'un *animal*, qui ne peut être déterminé que par des ressorts sensibles, c'est-à-dire *physiologiquement*; l'autre *libre*, dont la détermination, indépendante des mobiles sensibles, a lieu par l'impulsion de causes motrices exclusivement représentées par la raison. L'expression pure et simple d'*arbitre* est le terme générique. (Voir pour cette distinction la Crit. de la Rais. pure. Trad. p. 411.) (*N. du T.*)

telle maxime plutôt que la maxime opposée. Car, si, en dernière analyse, ce principe lui-même était non plus une maxime, mais un pur instinct, l'usage de la liberté ne serait plus autre chose que la détermination par des causes physiques : ce qui implique. Quand donc nous disons : l'homme est bon de sa nature, ou il est méchant de sa nature, cela signifie simplement et exclusivement qu'il renferme en lui un principe primitif, à nous impénétrable (1), en vertu duquel il adopte de bonnes ou de mauvaises maximes; et l'homme est ici considéré en général et exprime en conséquence, par ces maximes, le caractère de toute son espèce.

Nous pouvons donc dire de tel caractère moral de l'homme (et l'on va remarquer la différence qui existe entre l'homme et les autres êtres raisonnables possibles) qu'il lui est inné, sauf à

(1) Que le principe subjectif de l'acceptation morale des maximes soit impénétrable, cela est tout d'abord évident. En effet, comme cette acceptation est libre, comme le principe (en vertu duquel, par exemple, j'ai adopté une mauvaise et non plutôt une bonne maxime) doit être cherché non dans les mobiles sensibles, mais à son tour dans une maxime ; et comme cette maxime doit avoir son principe, mais que hormis la maxime, il ne doit, il ne peut se présenter aucun principe de détermination du libre arbitre, on tournera ainsi indéfiniment dans le cercle des principes déterminants subjectifs, sans parvenir au principe primitif.

toujours faire cette restriction, que la nature n'en porte pas la faute, s'il est mauvais, n'en recueille point le mérite, s'il est bon; mais qu'il est toujours, quoi qu'il arrive, l'œuvre libre de l'homme. Or, comme le principe primitif en vertu duquel nous adoptons nos maximes, et qui, par cette raison, doit toujours être aussi du domaine du libre arbitre, ne peut être un fait empirique, le bien, de même que le mal, dans l'homme (en tant que principe subjectif d'après lequel sont admises telles ou telles maximes par rapport à la loi morale), est dit simplement inné dans *le* sens, c'est-à-dire que le bien ou le mal est déjà un principe avant tout usage sensible de la liberté (pendant l'époque de la vie qui s'écoule depuis l'adolescence en remontant jusqu'au berceau), et peut, à ce titre, être représenté comme existant dans l'homme dès sa naissance, sans que pour cela la naissance en soit la cause.

Pour ce qui est de la divergence des deux opinions hypothétiques précédemment rapportées, elle a pour fondement cette proposition disjonctive : *L'homme est* (de sa nature) *ou moralement bon ou moralement méchant*. Or, il vient naturellement à l'esprit de demander si, après tout, on doit s'accommoder de cette disjonction, et si l'on ne pourrait pas soutenir que l'homme, de sa nature, n'est ni bon ni méchant. Une quatrième

opinion pourrait être : que l'homme est tout ensemble bon et méchant, bon dans certaines occurrences, méchant dans d'autres : l'expérience semble, en effet, confirmer ce moyen terme entre ces extrêmes.

Mais il est, en général, du plus haut intérêt pour la morale de ne concéder, autant que possible, de milieux moraux d'aucune sorte, ni en fait d'actions, ni en fait de caractères ou de qualités, parce que, dans ces positions intermédiaires entre deux positions extrêmes, toutes les maximes courent risque de perdre leur sens précis et fixe. On nomme communément les partisans de cette sévère manière de penser d'un nom qui peut emporter un blâme, mais qui, dans le fait, est un éloge : on les appelle *rigoristes ;* les partisans de l'opinion contraire peuvent, par conséquent, s'appeler *latitudinaires*. Les latitudinaires admettent donc ou que l'homme n'est ni bon ni méchant et peuvent se nommer *indifférentistes*, ou que l'homme est bon et méchant tout ensemble et peuvent s'appeler *syncrétistes* (1).

(1) Si le bien est $= a$, son opposé contradictoire est le non-bien. Or le non-bien est la conséquence ou du simple manque d'un principe de bien $= o$, ou d'un principe positif du contraire du bien $= -a$; dans ce dernier cas le non-bien peut aussi être appelé le mal positif. (En ce qui touche le plaisir et la peine il y a un milieu, en sorte que le plaisir

La réponse que les rigoristes, dans leur manière de voir (1), font à la précédente question

= *a*, la peine = — *a*, et l'état dans lequel il n'existe ni plaisir ni peine, l'indifférence = *o*). Si la loi morale n'était pas en nous un mobile de l'arbitre, le bien moral (l'accord de l'arbitre avec la loi) serait = *a*, le non-bien = *o*, mais ce non-bien serait la simple conséquence du manque d'un mobile moral = *a* X *o*. Or il y a en nous un mobile = *a*; donc le manque de l'accord de l'arbitre avec la loi (lequel manque = *o*) n'est que la conséquence d'une détermination contraire réelle de l'arbitre, c'est-à-dire la conséquence d'une opposition de l'arbitre = —*a*, c'est-à-dire n'est possible que par suite d'un mauvais arbitre; et, entre un mauvais et un bon sentiment (principe intérieur des maximes), selon lequel on doit juger la moralité de l'action, il n'y a donc pas de milieu. Une action moralement indifférente (*adiaphoron morale*) serait une action résultant simplement de lois physiques, laquelle n'aurait aucune espèce de rapports avec la loi morale en tant que loi de la liberté, attendu qu'elle n'est pas un factum, et que, en ce qui la touche, il n'y a pas lieu à *ordonner*, à *défendre*, ni même à *permettre* (*autoriser* légalement), et qu'il n'en est nul besoin.

(1) M. le professeur Schiller, dans son Traité fait de main de maître (Thalia, 1793, 3e partie) sur la *grâce* et la *dignité* en morale, désapprouve cette représentation de l'obligation, comme emportant avec elle une disposition d'âme convenable à un chartreux. D'accord avec M. Schiller sur les points fondamentaux, je ne puis, sur celui-ci non plus, être d'une opinion différente; il ne s'agit que de nous entendre l'un l'autre. — J'avoue volontiers que je ne puis, précisément à

se fonde sur une observation importante en morale : le libre arbitre a pour caractère particulier

cause de sa dignité, accompagner de *grâce l'idée du devoir*. Cette idée renferme une nécessité absolue avec laquelle la grâce est justement en contradiction. La majesté de la loi (pareille à celle du mont Sinaï) inspire le respect (non pas l'horreur qui renverse, ni l'admiration douce qui invite à la confiance), mais le respect tel que le serviteur le ressent pour le maître, le respect qui, en ce cas le maître étant en nous, réveille dans notre sein le *sentiment de la sublimité* de notre propre destination, sentiment qui nous ravit plus que toute beauté. — Mais la vertu, c'est-à-dire l'intention fermement conçue de remplir ponctuellement son devoir, est également *agréable* dans ses résultats, plus agréable que tout ce que la nature et l'art peuvent offrir dans le monde ; et le type resplendissant de l'humanité, formé sur cette figure de la vertu, supplée bien aux ornements des *Grâces* qui, s'il est seulement question de devoir, se tiennent à une respectueuse distance. Mais quand on regardera aux suites présumables que la vertu, lorsqu'elle trouvera entrée partout, préparera dans le monde, alors la raison dirigée moralement entraînera avec elle la sensibilité (au moyen de l'imagination). Hercule deviendra *musagète* seulement après avoir dompté les monstres, labeur devant lequel ces aimables sœurs reculent et tremblent. Ces compagnes de Vénus-Uranie sont des coquettes du cortége de Vénus-Diane, dès qu'elles veulent se mêler de détermination de devoirs, et fournir des motifs *ad hoc*. — Si maintenant l'on demande : quel est le caractère esthétique, et pour ainsi dire le *tempérament de la vertu*, s'il est ardent, et par conséquent joyeux, ou triste et morne ; il est à peine besoin d'une réponse. Cette dernière disposition de

de ne pouvoir être déterminé à une action par aucun mobile, *sans que l'agent l'ait reçu parmi ses maximes* (sans qu'il ne s'en soit fait une règle générale de conduite); il peut toutefois y avoir accord entre un mobile quelconque et la spontanéité absolue du libre arbitre. Mais la loi morale est, en soi, selon le jugement de la raison, un mobile, et qui l'adopte pour sa maxime est *moralement* bon. Celui, par conséquent, dont le libre arbitre n'a point été déterminé par la loi morale dans une action ressortissant de cette loi, doit avoir subi l'influence d'un mobile tout opposé; et comme, par l'hypothèse, cela ne peut avoir lieu sans que l'agent ait admis parmi ses maximes ce mobile, et par conséquent aussi la déviation de la loi morale (auquel cas il est

l'âme, disposition servile, ne peut jamais exister sans une *haine cachée de la loi*, et un cœur joyeux dans l'*accomplissement* du devoir (non le contentement de l'*assurance* de l'accomplissement de ce devoir) est un signe de la vérité de l'intention vertueuse, même dans la *dévotion*, qui ne consiste pas dans les tourments que le pécheur repentant se fait subir à lui-même (tourments qui sont très-équivoques et reviennent généralement à un reproche interne d'avoir manqué aux règles de la prudence), mais dans une ferme résolution de s'améliorer à l'avenir, laquelle, stimulée par le succès, dispose l'âme à la joie, sans quoi on n'est jamais certain d'avoir *pris goût* au bien, c'est-à-dire de l'avoir accepté parmi ses maximes.

méchant), alors son sentiment par rapport à la loi morale n'est jamais indifférent, n'est jamais ni bon ni mauvais.

L'homme ne peut pas non plus être moralement bon dans quelques circonstances et moralement méchant dans d'autres. Car s'il est bon dans un cas, il a adopté la loi morale parmi ses maximes; s'il doit, lui-même, être méchant dans un autre cas, comme la loi morale de l'accomplissement du devoir en général est unique et universelle, la maxime ressortissant de cette loi serait tout ensemble générale et particulière : ce qui est contradictoire (1).

(1) Les moralistes anciens, qui ont épuisé ce qui peut être dit de la vertu, n'ont pas laissé irrésolues les deux précédentes questions. Ils formulent la première ainsi : La vertu doit-elle être enseignée (par conséquent l'homme est indifférent à la vertu et au vice)? La seconde était ainsi posée : Y a-t-il plus d'une vertu (il n'y a pas lieu par conséquent à ce que l'homme soit vertueux dans quelques circonstances, vicieux dans d'autres)? Ces deux questions étaient résolues par les anciens négativement, avec une fermeté rigoristique, et cela en toute raison ; car ils considéraient la vertu en *elle-même* dans l'idée de la raison (tel que l'homme doit être). Si l'on veut juger cet être moral que l'on appelle l'homme *dans la phénoménalité*, c'est-à-dire tel que l'expérience nous le fait connaître, on peut résoudre affirmativement les deux questions précédentes : car alors il est jugé non d'après la balance de la raison pure (devant un tribunal divin), mais d'après un

Avoir une disposition au bien ou une disposition au mal comme manière d'être primitive et innée, ne signifie pas non plus que l'homme qui les revêt ne peut point les acquérir, qu'il n'en est point l'artisan ; cela signifie seulement qu'il ne peut pas les acquérir dans le temps, qu'il a toujours été tel ou tel, ou bon ou méchant, *depuis sa jeunesse*. La disposition, c'est-à-dire le principe subjectif primitif en vertu duquel nous adoptons nos maximes, doit être une et rien qu'une, sauf à être étendue à tout l'ensemble de l'usage de la liberté. Et elle doit elle-même être également admise par le libre arbitre, sans quoi elle ne pourrait point nous être imputée. Mais pour le principe subjectif, pour la cause de cette admission, nous ne pouvons, malgré la pente irrésistible de l'esprit à s'en enquérir, en rien connaître, par la raison qu'il faudrait de nouveau alléguer une maxime dans laquelle serait admise la disposition, et que cette maxime présupposerait à son tour un principe. Ainsi, ne pouvant point déduire cette disposition d'un premier acte volontaire accompli dans le temps, nous la nommons une manière d'être que le libre arbitre tient de la nature (quoique, dans le fait, elle ait son principe dans la liberté).

terme de comparaison empirique (par un juge humain). Il sera encore parlé de ce point de vue dans la suite (*).

(*) Voir la *Seconde Partie*. (N. du T.)

*

Quant au droit d'appliquer cette dissertation sur le bien et le mal primitif non à un individu, parce qu'alors l'un pourrait être considéré comme bon, l'autre comme méchant, mais à toute l'espèce, nous ne pouvons le démontrer qu'ultérieurement, à moins qu'il ne devienne évident, au moyen de recherches anthropologiques, que les motifs qui nous autorisent à attribuer à un homme le caractère de bonté ou celui de méchanceté comme lui étant inné, sont de telle nature qu'il n'y a aucune raison de faire exception d'un seul individu, et qu'il faut en frapper, de l'un ou de l'autre, l'espèce humaine tout entière.

CHAPITRE PREMIER.

De la Disposition originelle au bien dans l'homme.

Nous pouvons considérer cette disposition, par rapport à sa fin, sous trois points de vue, c'est-à-dire sous autant d'aspects qu'il y a de principes de détermination dans la nature humaine, et distinguer :

1°. La disposition de l'homme à *l'animalité*, en tant qu'être *vivant;*

2°. Sa disposition à *l'humanité*, en tant qu'être vivant et tout ensemble *raisonnable ;*

3°. Sa disposition à la *personnalité*, en tant qu'être raisonnable et tout ensemble *susceptible d'imputabilité* (1).

(1) On ne peut pas regarder la personnalité comme déjà renfermée dans la notion d'humanité, mais on doit la considérer comme une disposition particulière. En effet, de ce qu'un être a une raison, il ne s'ensuit pas qu'elle contienne une faculté de déterminer l'arbitre d'une manière inconditionnée, par la simple représentation de la validité de ses maximes pour une législation universelle, et que, par conséquent, elle soit pratique dans son essence : nous ne pouvons du moins l'apercevoir. L'être le plus raisonnable du monde pourrait, malgré sa raison, avoir besoin de certains mobiles dérivant des objets de l'inclination pour déterminer

1°. La disposition à l'*animalité* dans l'homme peut être comprise sous le titre général d'amour de soi physique et purement *mécanique*, c'est-à-dire tel qu'il ne suppose point la raison. Cette disposition est de trois sortes : il y a, premièrement, la disposition à la conservation de soi-même ; deuxièmement, la disposition à la reproduction de l'espèce, en vertu de l'appétit du sexe, et à la conservation de ce qui a été procréé ; troisièmement, la disposition à l'association avec les autres hommes, c'est-à-dire le penchant à la société. — A la disposition à l'*animalité* peuvent être rattachés les vices de toute espèce (qui, pourtant, ne découlent pas de cette disposition comme de leur source, mais naissent d'eux-

son arbitre ; il pourrait appliquer la réflexion la plus rationnelle tant à ce qui concerne la plus grande augmentation de mobiles qu'à ce qui regarde le moyen d'atteindre par ces mobiles une fin déterminée, sans même pressentir la possibilité de quelque chose, tel que la loi morale absolue, qui se proclame soi-même mobile et mobile suprême. Si cette loi ne nous était pas donnée, nous ne pourrions, par les subtilités les plus déliées, la déduire telle qu'elle est, ni la persuader à la volonté ; et pourtant cette loi est l'unique qui nous révèle l'indépendance où se trouve notre arbitre de la détermination par tous autres mobiles ; qui, en d'autres termes, nous donne conscience de notre liberté, et, par conséquent et dans le même moment, de l'imputabilité de toutes nos actions.

mêmes). Ils peuvent être appelés des vices de la *grossièreté* de la nature, et, dans leur déviation extrême de la fin naturelle, on peut les appeler des vices *brutaux ;* tels : l'*intempérance*, la *volupté* et le *refus sauvage de reconnaître aucune loi* (par rapport aux autres hommes).

2°. Les dispositions à l'*humanité* peuvent être comprises sous le titre d'amour de soi, physique, à la vérité, mais *tendant* néanmoins à *comparer ;* opération qui requiert l'intervention de la raison ; c'est seulement, en effet, par voie de comparaison que l'homme se juge heureux ou malheureux. De cet amour de soi provient notre penchant *à nous acquérir une valeur dans l'opinion d'autrui*, sans ambitionner toutefois primitivement au delà de l'*égalité*, et à ne concéder sur nous de supériorité à personne. Ce penchant entraîne nécessairement après soi la constante appréhension que les autres n'aspirent à nous être supérieurs, et conséquemment l'injuste désir d'acquérir la supériorité pour soi-même. — A ces tendances de la nature humaine, c'est-à-dire à la *jalousie* et à la *rivalité*, peuvent être rapportés les plus grands vices, les inimitiés secrètes et publiques contre tous ceux qui ne partagent point nos sympathies. Toutefois, ces vices n'ont point, à proprement parler, leur racine dans la nature de l'homme ; ils naissent d'eux-mêmes. L'aspira-

tion inquiète d'autrui à posséder sur nous une supériorité que nous haïssons, engendre les penchants à la rechercher sur les autres pour notre propre sûreté et comme un préservatif, quand la nature, pourtant, ne voulut faire de l'idée d'une pareille émulation (laquelle n'exclut point la réciprocité d'affection) qu'un stimulant à la culture de nos facultés physiques et morales. Aussi, les vices qui se rattachent à ce penchant peuvent être appelés des vices de *culture* ou de *développement;* et lorsqu'ils sont à leur plus haut degré de perversité, qu'ils offrent l'idée de l'apogée d'une méchanceté hors nature, telles que l'*envie*, l'*ingratitude*, la *jouissance du malheur d'autrui*, etc., ils peuvent être nommés des *vices sataniques*.

3°. Quant à la disposition à la *personnalité*, c'est la susceptibilité de respecter la loi morale, et d'ériger ce respect en un *mobile qui suffise par lui-même au libre arbitre*. La susceptibilité de respecter purement et simplement la loi morale en nous, serait le sentiment moral; mais ce sentiment ne peut par lui-même être une fin d'une disposition de la nature sans être un mobile du libre arbitre. Or, ceci étant absolument impossible si le libre arbitre n'a accepté le sentiment moral parmi ses maximes, il s'ensuit que le caractère du libre arbitre qui l'accepte est un caractère de

bonté. Comme toute manière d'être du libre arbitre, ce caractère ne nous est point donné, nous l'acquérons, à la condition, pourtant, de tenir de la nature une disposition à laquelle on ne puisse absolument rien rapporter de mauvais. Sans doute, l'idée de la loi morale, ainsi que celle du respect qui est dû à cette loi et en est inséparable, ne peut, rigoureusement parlant, être appelée une disposition à la personnalité, car elle est la personnalité même (l'idée de l'humanité considérée d'une manière purement intellectuelle). Mais le principe subjectif en vertu duquel nous acceptons le respect de la loi pour mobile parmi nos maximes, paraît être un acheminement à la personnalité; et, par cette raison, il mérite le nom de disposition auxiliaire de la personnalité.

Si nous recherchons quelles sont les conditions de la possibilité de ces trois dispositions, nous trouvons que la *première* suppose l'absence de la raison, que la *seconde* requiert sans doute la raison pratique, mais uniquement dans l'intérêt des autres mobiles, et que la *troisième* seule se fonde sur la raison pratique prise en elle-même, c'est-à-dire donnant des lois absolues. Toutes ces dispositions dans l'homme ne sont pas seulement d'une bonté négative, en ce sens qu'elles ne sont point rebelles à la loi morale; elles sont encore des dispositions au bien, en ce sens qu'elles fa-

vorisent l'accomplissement de la loi. Elles sont *primitives*, car d'elles dépend la possibilité de la nature humaine. L'homme peut bien, dans l'usage des deux premières de ces dispositions, méconnaître leur fin, mais il ne peut détruire ni l'une ni l'autre. Par dispositions d'un être, nous entendons aussi bien les éléments essentiels qui lui sont nécessaires que les formes de la connexion de ces éléments qui font qu'il est ce qu'il est. Ces formes sont *primitives*, si elles sont le fondement nécessaire de la possibilité d'un être; elles sont *contingentes*, si, sans elles, l'être est possible en soi. De reste, on doit remarquer qu'ici nous ne parlons d'aucune autre faculté que de celles qui ont un rapport immédiat à l'appétit ou au désir, et à l'exercice de l'arbitre.

CHAPITRE II.

Du Penchant au mal dans la nature humaine.

Par penchant (*propensio*), j'entends le principe subjectif de la possibilité d'une inclination (d'un désir habituel, *concupiscentia*), en tant que cette inclination est contingente dans l'humanité (1). Le penchant diffère de la disposition en ce que, bien qu'il puisse être inné, il ne peut pourtant point être représenté comme tel; au

(1) Le *penchant* n'est proprement que la *prédisposition* au désir d'une jouissance; désir qui, après l'expérience faite par le sujet, engendre l'*inclination*. Ainsi tous les hommes grossiers ont un penchant pour les substances enivrantes; car, lorsqu'ils ne connaissent pas l'ivresse et que, par conséquent, ils n'ont aucun désir des substances qui la procurent, on a seulement besoin de les leur faire goûter pour exciter en eux un désir inextinguible de ces sortes de substances. — Entre le penchant et l'inclination qui suppose la connaissance de l'objet du désir, il y a encore l'*instinct*, qui est un vif besoin de faire quelque chose ou de jouir de quelque chose dont on n'a encore aucune idée (tel que l'instinct industriel des animaux ou l'appétit du sexe). Après l'inclination se trouve, au dernier degré de la faculté appétitive, la *passion* (non pas l'affection, car elle appartient au sentiment de plaisir et de peine). La passion est une inclination qui exclut tout empire sur soi-même.

contraire, selon qu'il est bon ou qu'il est mauvais, il peut être regardé comme *acquis* ou comme *contracté* par l'homme. — Mais il n'est ici question que du penchant au mal proprement dit, c'est-à-dire au mal moral, qui, n'étant possible que comme détermination volontaire, et la détermination volontaire ne pouvant être jugée bonne ou mauvaise que d'après les maximes du libre arbitre, doit consister dans le principe subjectif de la possibilité que les maximes soient détournées de la loi morale. Si ce penchant peut en général être regardé comme inhérent à la nature humaine et, par conséquent, comme un caractère de l'humanité, il peut être appelé un penchant *naturel* de l'homme au mal. — Ajoutons encore que la capacité ou l'incapacité de l'arbitre à admettre la loi morale parmi ses maximes, s'il écoute un penchant naturel, constitue ce qu'on appelle *bon* ou *mauvais cœur*.

On peut distinguer dans le penchant au mal trois degrés : Il y a, premièrement, la faiblesse de l'homme dans l'accomplissement des maximes adoptées, ou la *fragilité morale* de la nature humaine ; il y a, secondement, le penchant à mêler (fût-ce dans de bonnes intentions et en vertu de maximes de bien) les mobiles immoraux avec les mobiles moraux, ou l'*impureté* de la nature humaine; il y a, troisièmement, enfin,

le penchant à l'adoption de mauvaises maximes, c'est-à-dire la *méchanceté* de la nature humaine ou du cœur humain.

Premièrement, la fragilité morale de la nature humaine (*fragilitas*) est même exprimée dans la plainte d'un apôtre : J'ai bien la volonté, dit-il, mais l'exécution me fait défaut; ce qui se traduit ainsi : J'adopte la loi morale parmi les maximes de mon arbitre, mais cette loi morale qui, objectivement et en idée (*in thesi*), est un mobile invincible, est, subjectivement (*in hypothesi*) et lorsqu'il s'agit d'accomplir la maxime, plus faible que l'inclination.

Deuxièmement, l'impureté du cœur humain (*impuritas, improbitas*) consiste en ce que la maxime, quoique bonne dans son objet qui est l'accomplissement de la loi morale, quoique assez puissante peut-être même pour l'exécution, n'est point moralement pure. En d'autres termes, l'impureté résulte de ce que la loi morale n'a pas été prise, comme elle devait l'être, pour mobile *unique* et *suffisant,* mais que, le plus souvent et peut-être toujours, d'autres mobiles étrangers à la loi morale ont été nécessaires pour déterminer la volonté à accomplir les injonctions du devoir. En d'autres termes encore, le cœur est impur quand des actions conformes au devoir n'ont point été faites purement par devoir.

Troisièmement, la méchanceté (*vitiositas*, *pravitas*) ou, si l'on veut, la *dépravation* (*corruptio*) du cœur humain est le penchant à rejeter comme maximes les mobiles pris de la loi morale et à en adopter d'autres qui ne sont point moraux. On peut encore appeler ce penchant la *perversité* du cœur humain (*perversitas*), parce qu'il trouble et pervertit l'ordre moral relativement aux mobiles du *libre* arbitre; et, bien qu'il puisse en résulter des actions conformes à la loi morale et bonnes aux yeux de la loi positive, toujours est-il que la manière de penser est corrompue dans sa source, du moins en ce qui touche le sentiment moral, et que l'agent, pour ce motif, est marqué comme méchant.

Observons que le penchant au mal est ici supposé à tout homme, même à celui que ses actions font réputer un homme de bien. Cela doit être, à la condition, toutefois, de prouver que le penchant au mal est universel dans le genre humain, et que l'homme, ce qui revient au même, est corrompu dans sa nature.

Il n'y a entre un homme de bonne conduite (*benè moratus*) et un homme moralement bon (*moraliter bonus*) aucune différence en ce qui concerne l'accord des actes avec la loi morale, du moins il ne devrait y en avoir aucune. Tout ce qui les distingue, c'est que le premier prend

toujours la loi morale pour unique et suprême mobile, et le second, rarement et peut-être jamais. On peut dire de l'un qu'il suit la *lettre* de la loi, qu'il accomplit les actions commandées par cette loi; on peut dire de l'autre qu'il en observe l'*esprit*, qui consiste à regarder la loi morale comme un mobile unique et suffisant. *Tout ce qui n'est point fait dans cette conviction est faute* (comme manière de penser). Car, si pour déterminer l'arbitre à des actions conformes à la loi, il est besoin d'autres mobiles que de la loi même, s'il faut que l'ambition, l'amour de soi en général, ou même un instinct bienveillant, une impulsion sympathique interviennent, alors la concordance des actions avec la loi n'est plus que fortuite et contingente; car ces mobiles eussent pu tout aussi bien pousser l'agent à la transgression de la loi. La maxime dont la bonté sert de mesure pour apprécier la valeur morale d'une personne, est donc alors moralement illégitime, et l'agent, malgré des actions extérieurement bonnes, est pourtant méchant.

L'explication suivante est encore nécessaire pour préciser l'idée du penchant au mal. Un penchant est physique s'il ressortit de l'arbitre de l'homme considéré comme être physique;

moral, s'il ressortit de l'arbitre de l'homme considéré comme être moral. — Entendu dans le premier sens, il n'existe point de penchant au mal moral, car ce mal doit dériver de la liberté, et un penchant physique (ou provenant d'une impulsion sensible) à faire un usage quelconque de la liberté, soit en bien, soit en mal, est une contradiction. Un penchant au mal ne peut donc compéter qu'aux facultés morales de l'arbitre. Mais il n'y a de mal moral, c'est-à-dire imputable, que celui qui est notre action propre. Or, on entend par penchant le principe subjectif de détermination volontaire, lequel précède l'action, et par conséquent n'est pas même encore une action ; il y aurait donc là, dans l'idée d'un penchant au mal, une contradiction, si le mot *action* ne pouvait être pris dans deux acceptions tout ensemble différentes et susceptibles d'être conciliées avec l'idée de liberté. En effet, par action, en général, on entend tout aussi bien l'exercice de la liberté pour adopter dans l'arbitre des maximes fondamentales, conformément ou contrairement à la loi morale, que l'exercice de la liberté pour accomplir matériellement les actions elles-mêmes, et réaliser les objets de l'arbitre selon les maximes adoptées. Le penchant au mal est donc une action, à prendre le mot

dans le premier sens (*peccatum originarium*); et c'est, en même temps, le principe formel de toute action (à entendre le mot dans le second sens) opposée à la loi morale, en contradiction matérielle avec cette loi, et nommée vice (*peccatum derivativum*). De ces deux manquements, l'un est consommé sans retour, quoique l'autre, provenant de mobiles qui ne consistent point dans la loi même, puisse être évité de plusieurs manières. L'action par laquelle nous choisissons nos maximes est intelligible, connaissable seulement par la raison sans condition de temps; celle par laquelle nous accomplissons les actions elles-mêmes est sensible, empirique, donnée dans le temps (*factum phænomenon*). La première s'appelle donc, par comparaison avec la seconde, un simple penchant; et ce penchant est dit inné, parce qu'il ne peut être extirpé (attendu que pour cela la maxime suprême devrait être bonne, et qu'en vertu du penchant au mal elle a été choisie mauvaise); puis, surtout, parce que nous ne pouvons pas plus dire pourquoi le mal, qui pourtant est notre fait, a précisément corrompu notre maxime suprême, que nous ne pouvons expliquer la raison d'existence d'une qualité inhérente à notre nature. — On voit, d'après ce que nous venons de dire, par quel motif nous

avons cherché, dès le début, les trois sources du mal moral dans le principe fondamental et libre en vertu duquel nous acceptons et observons nos maximes, et non point dans la sensibilité (en tant que receptivité).

CHAPITRE III.

L'homme est méchant de sa nature.

Vitiis nemo sine nascitur. HORAT.

Cette proposition : *L'homme est* MÉCHANT, ne peut, d'après ce qui précède, signifier que ceci : L'homme a conscience de la loi morale et a pourtant admis la dérogation (accidentelle) à cette loi parmi ses maximes. Cette autre : *Il est méchant* DE SA NATURE, signifie que la méchanceté est étendue à toute l'espèce humaine; on ne veut pas dire, toutefois, que cette *qualité* puisse être déduite de l'idée d'espèce humaine ou d'homme en général, car alors elle serait nécessaire : mais on entend par là que l'homme, d'après les données de l'expérience, doit être jugé méchant; ou bien encore que la méchanceté peut être supposée, comme subjectivement nécessaire, dans tout homme, même dans l'homme de bien. Or, le penchant à la méchanceté doit être considéré lui-même comme moralement méchant, n'être point regardé, par conséquent, comme une disposition fatale de la nature, mais comme une tendance que l'on peut imputer à l'homme, et il doit consister, dès lors, dans des maximes immorales de

l'arbitre ; ces maximes, d'autre part, doivent, en vertu de la liberté, être envisagées comme contingentes en soi, ce qui ne peut s'accorder avec l'universalité du mal moral, à moins que le principe suprême subjectif de toutes les maximes ne soit, par un motif ou par un autre, tissu avec l'humanité même, et pour ainsi dire enraciné dans elle ; nous pourrons donc appeler ce penchant un penchant naturel au mal, et même, comme il est admis que l'homme en est toujours responsable, un mal *radical*, inné et qui n'en est pas moins susceptible d'être contracté par nous.

Le pernicieux penchant au mal est enraciné, disons-nous, dans la nature humaine. Nous pouvons établir la preuve formelle de ce fait par une foule d'exemples frappants pris dans les annales des *actions* humaines. Si l'on désire les emprunter à cet état dans lequel plusieurs philosophes espèrent trouver particulièrement la bonté native de l'homme, je veux dire à l'état de nature, on n'a qu'à constater la froide barbarie avec laquelle se commettent les meurtres à Tofoa, dans la Nouvelle-Zélande, dans les îles des Navigateurs, ainsi que les scènes de carnage jamais interrompues dans les vastes déserts du nord-ouest de l'Amérique, scènes rapportées par le capitaine Hearne, où nul acteur n'est poussé par le plus mi-

nime intérêt (1). Le vice de cruauté est manifeste; c'est plus qu'il n'en faut pour condamner l'hypothèse des philosophes optimistes, et faire rejeter leur opinion. Est-on, au contraire, d'avis que la nature humaine sera mieux jugée dans l'état civilisé, parce que les dispositions de l'homme y prennent un plus complet développement; alors il faut se préparer à entendre une longue et déplorable litanie d'inclinations : c'est la secrète fausseté s'insinuant jusqu'au sein de l'amitié la plus intime, et nous forçant d'ériger en principe universel de prudence la modération de confiance dans les ouvertures réciproques, même des meil-

(1) Par exemple, la guerre interminable entre les Indiens n'a d'autre but que l'extermination. La valeur guerrière, dans l'opinion des sauvages, est la première vertu. Dans les États civilisés mêmes elle est un objet d'étonnement et un motif de respect particulier, respect qu'impose l'État dans lequel elle est l'unique mérite; ce fait ne manque pas d'un certain fondement dans la raison. En effet, l'homme qui peut posséder et se proposer pour but une chose qu'il estime encore plus que sa vie (l'honneur), une chose pour laquelle il renonce à tout, prouve une certaine sublimité dans ses dispositions. Mais on voit à la satisfaction avec laquelle les vainqueurs se vantent de leurs exploits (de se bien battre, de tuer impitoyablement, etc.), que leur supériorité d'une part, et de l'autre, la destruction qu'ils peuvent faire, sans autre but que celui de détruire, est ce à quoi ils s'appliquent proprement.

leurs amis; c'est le penchant à haïr la personne dont on est l'obligé, penchant auquel tout bienfaiteur doit se résoudre d'avance; c'est la bienveillance cordiale, donnant pourtant lieu à l'observation « qu'il y a dans le malheur de nos meilleurs amis quelque chose qui ne nous déplaît pas absolument; » c'est une foule d'autres vices qui se dérobent sous l'apparence de la vertu, sans parler de ceux qui n'ont même pas besoin de masque, par la raison que nous appelons homme de bien le méchant même, pourvu que *ses pareils forment la classe la plus nombreuse*. On trouvera assez de vices de *culture* et de civilisation, de tous les plus funestes, pour faire détourner les regards des relations humaines, de peur de tomber soi-même dans un autre vice, celui de la misanthropie. Mais n'est-on pas encore convaincu? que l'on considère alors l'état international, si étrangement composé des deux précédents, puisque les peuples civilisés se tiennent, les uns à l'égard des autres, dans des rapports dignes du plus grossier état de nature (sur le pied de guerre continuelle), et n'ont pas même encore arrêté fermement le dessein de sortir de cette position; on remarquera que les principes fondamentaux des grandes associations appelées *États* (1) sont en pleine contradiction avec le

(1) Si l'on considère l'histoire des États simplement comme

vœu public, et subsistent pourtant toujours. Aucun philosophe n'a pu encore les mettre d'accord avec la morale, ni même (ce qui est par trop fort) en proposer de meilleurs en harmonie avec la nature humaine. Le *chiliasme philosophique*, qui espère en un état de paix perpétuelle fondé sur l'union des peuples ou en une grande république

le phénomène des dispositions internes, en grande partie cachées, de l'humanité, on peut remarquer une certaine évolution machinale de la nature selon des fins qui ne sont pas celles des peuples, mais celles de la nature. Chaque État aspire, tant qu'il en existe à côté de lui un autre qu'il puisse espérer de soumettre, à s'agrandir par la soumission de cet État voisin, et tend par conséquent à une monarchie universelle, à une constitution dans laquelle doit être éteinte toute liberté, et avec elle (ce qui en est la conséquence) la vertu, le goût et la science. Mais cet État monstrueux dans lequel les lois perdent successivement leur force, après avoir englouti tous les États avoisinants, se dissout à la fin de lui-même, et se démembre, par suite des séditions et des discordes, en une foule de petits États qui, au lieu d'aspirer à une confédération d'États (république de peuples libres confédérés), commencent de nouveau à leur tour le même jeu pour que ne cesse jamais la guerre (ce fléau du genre humain), qui, bien qu'elle ne soit pas incurablement mauvaise, en tant que tombeau de la domination universelle d'un seul (ou même comme association de peuple pour ne laisser pénétrer le despotisme dans aucun État), fait cependant, comme disait un ancien, plus d'hommes méchants qu'il n'en détruit.

du monde, de même que le *chiliasme théologique*, qui compte sur l'amélioration morale du genre humain jusqu'à la perfection, sont moqués et traités de rêveries.

Le principe du mal dans la nature humaine ne peut, quoiqu'on le prétende habituellement, se trouver dans la *sensibilité* ni dans les inclinations naturelles découlant de cette capacité. Elles n'ont pas de rapport immédiat avec le mal moral (elles peuvent plutôt donner lieu aux manifestations d'un sentiment moral énergique, et être des occasions de vertu); nous ne sommes point responsables de leur existence, nous ne pouvons même pas l'être, par la raison qu'étant innées, nous n'en sommes point les auteurs. Mais ce dont nous répondons, c'est le penchant au mal; concernant la moralité du sujet, supposant par conséquent la liberté du sujet dans lequel il se trouve, il doit pouvoir être imputé à l'agent, quelque profondes que soient les racines du mal jetées dans l'arbitre, et lors même que, à cause du fait, nous sommes forcés d'affirmer son inhérence à la nature humaine. — Le principe de ce mal ne peut non plus s'expliquer par une *corruption* de la raison moralement législative, qui détruisît l'autorité de la loi morale elle-même et arrêtât l'obligation qui dérive de cette loi : cela est absolument impossible. Se considérer comme être

libre de ses actions et tout ensemble comme affranchi d'une loi appropriée à un tel être, de la loi morale, ce n'est rien moins qu'imaginer une cause n'agissant selon aucune loi (car la détermination par des lois physiques ne peut, à cause de la liberté, avoir lieu); ce qui est contradictoire. — Ainsi, pour établir le principe du mal moral dans l'homme, la *sensibilité* contient trop peu, car elle ne fait plus de l'homme, en lui refusant les mobiles découlant de la liberté, qu'un être purement *animal ;* d'un autre côté, la raison affranchie de la loi morale et pour ainsi dire *pervertie* (une volonté absolument mauvaise) contient trop: car, par là, comme, sans mobile, la volonté ne saurait être déterminée, le combat contre la loi même est érigé en mobile, et l'agent transformé de cette manière en un être *satanique.* — Or, aucune de ces deux dénominations, être purement animal et être satanique, n'est applicable à l'homme.

Mais, quoique l'existence de ce penchant au mal dans la nature humaine puisse être démontré par des preuves empiriques tirées du combat effectif dans le temps du libre arbitre contre la loi, elles ne nous apprennent pourtant pas le caractère propre, ni le principe de ce combat. Quant à son caractère, comme il concerne un rapport de la volonté libre (telle, par conséquent,

être acceptée comme la *condition fondamentale* de la satisfaction des mobiles sensibles, être érigée en maxime universelle de l'arbitre et en mobile unique.

Quoiqu'on intervertisse dans ses maximes l'ordre moral des mobiles, les actions peuvent néanmoins revêtir une apparence de conformité avec la loi morale, comme si elles découlaient de principes véritablement moraux. Du moment que la raison recourt à l'unité des maximes en général, unité qui est propre à la loi morale, pour introduire dans les mobiles de l'inclination, sous le nom de *bonheur,* une unité de maximes à laquelle, sans cela, on ne pourrait jamais les réduire (par exemple : si nous faisons de la véracité notre principe fondamental, nous concevons de l'inquiétude pour mettre nos mensonges d'accord avec ce principe et ne point nous embarrasser dans leurs replis sinueux) ; le caractère empirique des actions est bon, mais le caractère intelligible n'en est pas moins toujours mauvais.

Or, si le penchant à colorer ses actions d'un vernis de moralité se trouve dans la nature humaine, il y a dans l'homme un penchant naturel au mal ; et ce penchant lui-même devant être cherché, en définitive, dans une volonté libre, pouvant par conséquent être imputé, est moralement mauvais. C'est un mal *radical,* attendu

qu'il corrompt le principe de toutes les maximes; et, de plus, il ne peut, comme penchant naturel, être *détruit* par une force humaine, vu que cette destruction ne pourrait se faire qu'en vertu de bonnes maximes, et que le principe subjectif fondamental de toutes les maximes est présupposé corrompu; néanmoins, il doit pouvoir être *contre-balancé*, puisque l'homme dans lequel il se trouve est un être libre.

La méchanceté de la nature humaine est donc moins la *méchanceté*, à prendre ce mot dans son acception rigoureuse, c'est-à-dire dans le sens d'intention (*principe* subjectif des maximes) d'adopter le mal comme tel pour mobile parmi ses maximes (car cette intention est satanique), que la *perversité du cœur:* on dit d'un cœur qu'il est pervers eu égard aux résultats. La perversité du cœur n'exclut point une volonté généralement bonne; elle provient de la faiblesse de la nature humaine qui n'est point assez forte pour mettre à exécution ses principes arrêtés, ainsi que de l'impureté de cette même nature, qui ne permet pas de séparer les mobiles (les actes même inspirés par un bon vouloir) les uns d'avec les autres, ni, conséquemment, d'examiner si ces mobiles se rapportent à la loi ou s'en écartent; en d'autres termes, si la loi morale a été prise pour mobile unique. Quoique de là ne découle point

d'action contraire à la loi, ni de penchant à en commettre, point de *vice* en un mot; la pensée d'interpréter l'absence du vice au profit de la conformité de l'intention avec la loi du devoir, c'est-à-dire au profit de la *vertu* (lorsqu'on n'a point pris en considération le mobile adopté comme maxime, mais simplement l'accomplissement de la lettre de la loi), doit être nommée une perversité radicale du cœur humain.

Cette faute (*reatus*) que l'on appelle *innée*, parce qu'elle se fait remarquer dès que l'usage de la liberté se manifeste dans l'homme, et qui, toutefois, n'en doit pas moins découler de la liberté, et pouvoir, à ce titre, être imputée, cette faute, disons-nous, peut être jugée, selon les deux premiers degrés du penchant au mal (*faiblesse* et *impureté*) comme consommée sans préméditation (*culpa*), mais, selon le troisième degré (*méchanceté*) comme consommée avec préméditation (*dolus*). Dans ce dernier cas, elle a pour caractère une certaine *perfidie* du cœur humain, qui le porte à se tromper soi-même, et, pourvu que la suite des actions ne soit point fâcheuse, à ne pas examiner ce qu'elles peuvent avoir de bon sous le rapport des maximes, à ne pas se juger d'après ses intentions, mais plutôt à se tenir pour justifié aux yeux de la loi. De là, le repos de la conscience de nombre d'hommes

(consciencieux à leur compte), pourvu qu'au milieu d'actions pour lesquelles ils n'ont point consulté la loi morale, dans lesquelles elle n'a eu aucune part, ils échappent heureusement aux conséquences mauvaises ; de là encore, ce qui est mieux, la prétention au mérite de ne se sentir coupables d'aucun de ces manquements dont ils voient les autres chargés : sans examiner si, toutefois, le mérite ne doit pas plutôt être déversé sur la fortune, et si, en conséquence de leur manière de voir, qu'ils pourraient bien, le voulant, démêler dans leur for intérieur, autant d'actions vicieuses n'auraient point été commises par eux, au cas où l'impuissance, le tempérament, l'éducation, les circonstances de temps et de lieux qui excitent la tentation (toutes choses connues qui ne peuvent point nous être imputées) ne les en avaient détournés. Cette improbité, qui consiste à s'envelopper soi-même d'une sorte de nuage pour cacher le principe des véritables sentiments moraux en nous, nous porte même, d'après ce que nous venons de voir, à affirmer la fausseté et la fourberie d'autrui. Si elle n'est point nommée méchanceté, elle n'en mérite pas moins d'être appelée indignité. Elle a sa source dans le mal radical de la nature humaine, qui, en troublant le jugement moral sur ce pour quoi l'on doit estimer tout homme, et en rendant l'impu-

tation extérieurement et intérieurement tout à fait incertaine, constitue l'élément corrompu de la nature humaine; et tant que cet élément ne sera point extirpé, il empêchera le germe du bien de se développer comme il se développerait sans cet obstacle.

Un membre du Parlement anglais soutint dans la chaleur de la discussion que tout homme a un prix pour lequel il se livre. Si cette opinion est vraie, ce que chacun peut débattre avec soi-même, s'il n'y a nulle part de vertu contre laquelle on ne puisse inventer de tentation capable de l'ébranler; si, lorsque le bon ou le mauvais génie nous gagne à son parti, nous avons cédé tout simplement à celui qui nous a offert la plus grosse somme et nous a présenté les plus grands avantages; alors on peut soutenir comme vrai, de l'homme en général, ce que dit l'Apôtre : Il n'y a aucune différence; ce ne sont partout que pécheurs; il n'y en a pas un qui fasse le bien (selon l'esprit de la loi), non, pas un (1).

(1) La preuve proprement dite de cette sentence de condamnation portée, par la raison, juge de la moralité, est renfermée non dans ce chapitre, mais dans le précédent; l'un ne renferme que la confirmation de l'autre par l'expérience. Cette confirmation, toutefois, ne peut faire connaître la source du mal qui réside dans la maxime suprême du libre arbitre par rapport à la loi morale, maxime qui, en tant que

fait intelligible, précède toute expérience. — Par là, c'est-à-dire par l'unité de la maxime suprême à cause de l'unité de la loi à laquelle elle se rattache, on voit facilement pourquoi le fondement du jugement intellectuel pur de l'homme doit être la base de l'exclusion de tout milieu entre le bien et le mal, tandis que la base du jugement empirique doit être cherchée dans le *fait sensible* (l'action ou l'omission positive), et qu'il y a, empiriquement parlant, un milieu entre les extrêmes : d'un côté, le milieu négatif de l'indifférence, avant toute culture, tout développement ; d'un autre côté, le milieu positif du mélange, qui consiste à être en partie bon, en partie méchant. Mais le jugement empirique n'est que le jugement de la moralité de l'homme dans la phénoménalité, et est subordonné au jugement intellectuel dans le jugement final.

CHAPITRE IV.

De l'Origine du mal dans la nature humaine.

On entend par origine (primitive) le fait par lequel un effet dérive de sa cause, c'est-à-dire d'une cause telle qu'elle n'est point à son tour un effet dérivant d'une autre cause de même nature. On distingue deux sortes d'origine, l'*origine rationnelle* et l'*origine temporaire*. La première concerne simplement l'*existence* de l'effet; la seconde en concerne l'*événement;* par conséquent, une cause temporaire, en tant que phénomène, a elle-même sa *cause dans le temps*. Quand son effet se rapporte à une cause qui n'est liée à cet effet que par des lois de liberté, comme le cas se présente dans le mal moral; alors la détermination volontaire à produire cet effet n'est point liée dans la pensée à un principe déterminant dans le temps, mais simplement à une représentation rationnelle, et ne peut être dérivée de quelque état *antérieur;* circonstance qui, au contraire, doit avoir lieu toutes les fois que l'acte vicieux, en tant que phénomène extérieur, est rapporté à sa cause physique. La recherche de l'origine temporaire des actes libres, en tant que

libres, est donc une contradiction; il y a contradiction par conséquent aussi à chercher l'origine dans le temps du caractère moral de l'humanité considéré comme contingent, attendu que ce caractère est le principe de l'*exercice* de la liberté, et que ce principe de même que tout principe déterminant du libre arbitre en général doit, de toute nécessité, être cherché dans les représentations rationnelles.

Quelle que soit d'ailleurs l'origine du mal moral dans la nature humaine, de toutes les opinions sur la manière dont il s'est propagé et dont il se perpétue par tous les membres de l'espèce humaine et dans toutes les générations, la plus absurde est celle qui représente le mal comme un legs de nos premiers parents; car on peut dire du mal moral ce que le poëte dit du bien moral :

> ... Genus, et proavos et *quæ non fecimus ipsi*,
> Vix ea nostra puto (1).

(1) Les trois facultés appelées supérieures (dans le haut enseignement) expliquent ce legs chacune à leur manière, à savoir : ou comme une *maladie héréditaire*, ou comme une *faute héréditaire*, ou comme un *péché héréditaire*. 1°. La Faculté de médecine se représenterait peut-être le mal héréditaire comme le ver solitaire, au sujet duquel effectivement, parmi les naturalistes, ils sont les seuls de l'opinion que, n'étant ni dans un élément hors de nous, ni (de la même espèce) dans aucun autre animal, il devait déjà

Il faut encore remarquer que, bien que nous recherchions l'origine du mal, nous ne nous occupons point tout d'abord du penchant au mal (comme *peccatum in potentiâ*); nous ne considérons que le mal réel d'actions données, que le mal réel dans sa possibilité interne et dans ce qui doit concourir à sa perpétration au sein de l'arbitre.

Toute action vicieuse, du moment qu'on en cherche l'origine rationnelle, doit être considérée comme accomplie par un homme sortant im-

se trouver dans nos premiers parents. 2°. La Faculté de droit considérerait le mal comme la suite légitime de l'acceptation de l'héritage que nous ont laissé nos premiers parents, et qui est chargé d'un délit énorme, car être né n'est autre chose qu'hériter de l'usage des biens de la terre qui sont indispensables à notre subsistance. Nous devons donc liquider la dette (porter la peine du délit), et, nonobstant, nous serons rejetés de cette possession à la fin (par la mort). Comme les chemins de la jurisprudence sont droits! 3°. La Faculté de théologie regarderait ce mal comme le fait personnel de nos premiers parents, et le rapporterait à *leur coupable conduite et à leur chute;* en sorte que, ou nous avons dans le temps coopéré nous-mêmes à la faute, bien que nous n'en ayons pas gardé souvenir, ou bien, nés sous la domination du mal, prince de ce monde, nous préférons les biens de la terre à l'ordre supérieur du Maître céleste, et nous ne lui sommes pas assez fidèles pour secouer le joug de cette domination; mais aussi, plus tard, nous devons partager le sort de Satan.

médiatement de l'état d'innocence. En effet, quelle qu'ait été sa conduite antérieure, et quels que puissent être les agents physiques, en lui ou hors de lui, qui l'aient influencé, son action n'en est pas moins libre; elle n'a été déterminée par aucune de ces causes, et peut et doit conséquemment être déclarée, malgré tout, un exercice primitif du libre arbitre. Il eût dû résister à ces agents, dans quelques circonstances, dans quelques conditions qu'il se soit trouvé; car par aucune cause au monde, il ne peut cesser d'être un être librement actif. On a raison de dire que l'homme est responsable même des *suites* des actions qu'il a commises dans un temps reculé, librement, mais contrairement à la loi morale; pourvu toutefois que l'on veuille dire simplement par là qu'il est inutile d'avoir recours aux expédients et de rechercher si les conséquences des actions ont été libres ou non, parce que déjà dans l'acte avoué libre qui en a été le principe, il y a un motif suffisant d'imputation. Que si jusqu'à l'acte libre immédiatement antérieur à celui dont on examine l'origine rationnelle on a été méchant, si la méchanceté est devenue une habitude et une seconde nature; alors, non-seulement il est de devoir d'être meilleur, mais il est de devoir de s'améliorer instantanément, par conséquent on le doit pouvoir; et qui ne le fait pas est aussi

coupable et passible d'imputation dans le moment de l'action que s'il était doué de la disposition au bien (disposition inséparable de la nature humaine), que s'il était passé de l'état d'innocence au mal. — Nous ne pouvons donc rechercher l'origine temporaire de ce fait, nous devons seulement en rechercher l'origine rationnelle, afin de déterminer par ce moyen le penchant, c'est-à-dire le principe universel subjectif en vertu duquel la transgression de la loi est acceptée parmi les maximes, si toutefois il existe un pareil penchant, et à l'expliquer autant que faire se peut.

Avec cette manière de considérer l'origine du mal s'accorde parfaitement la figure que l'Écriture emploie pour symboliser l'origine ou plutôt un *commencement* du mal dans la nature humaine. L'Écriture expose cette origine dans un récit où ce qui doit être, quant à la nature de la chose (abstraction faite des conditions de temps), regardé comme primitif, paraît tel dans le temps. Suivant les livres saints, le mal n'a point son principe dans un penchant radical à le commettre, sans quoi le commencement du mal ne serait point dérivé de la liberté, mais dans le *péché* (et par péché il faut entendre la transgression de la loi morale comme *précepte divin*); l'état de l'homme avant tout penchant au

mal s'appelle état d'*innocence*. La loi morale se présente naturellement à l'homme, être non point pur, mais susceptible d'inclinations, comme une *défense* (1 Moïse II, 16, 19.). Or, au lieu de suivre religieusement cette loi comme un mobile suffisant, comme le seul bon inconditionnellement et sur lequel on ne peut même élever aucun scrupule, l'homme a recours encore à d'autres mobiles qui ne peuvent être bons que d'une manière conditionnée, c'est-à-dire toutes les fois qu'ils ne portent point atteinte à la loi morale, et il prend pour maxime, dans les cas où l'action naît à coup sûr de la liberté, d'obéir à la loi du devoir non par devoir, mais toujours aussi par d'autres considérations (III, 6.). De cette manière il commence à révoquer en doute la rigueur du précepte qui exclut l'influence de tout autre mobile que la loi même, à subtiliser par conséquent sur l'obéissance qu'il doit à ce précepte (1), et à le rabaisser à un moyen

(1) Tout respect envers la loi morale, si l'on n'accorde point à cette loi, comme mobile suffisant, la prédominance dans ses maximes sur tous les autres principes de détermination volontaire, est illusoire ; d'où le penchant à la fausseté intérieure sous ce rapport, c'est-à-dire le penchant à se tromper soi-même sur la signification de la loi morale, au préjudice de cette loi même (III, 5) ; d'où encore la dénomination de menteur dès le commencement donnée à l'auteur du mal (qui réside en nous-mêmes) par la Bible (chrétien-

purement conditionné (dépendant du principe de l'amour de soi); de là la prédominance accordée aux impulsions de la sensibilité sur le mobile de la loi morale, de là le péché (III, 6). *Mutato nomine de te fabula narratur*). Que nous agissions ainsi journellement, que par conséquent *nous ayons tous péché en Adam* et que nous péchions encore, c'est ce qui devient clair par ce qui précède, pourvu qu'il soit présupposé en nous un penchant inné à la transgression, et dans le premier homme nul penchant pareil, mais l'innocence dans le temps; et que la transgression du premier homme s'appelle chute, tandis que chez nous elle serait représentée comme dérivant de la méchanceté inhérente à notre nature. Par ce penchant à la transgression, on entend tout simplement que si nous nous engageons dans l'explication du mal et de son commencement temporaire, il nous faut poursuivre les causes de chaque transgression intentionnelle dans une époque antérieure de notre vie jusqu'au temps où l'usage de la liberté n'était pas encore développé, par conséquent jusqu'à un penchant (comme disposition naturelle) au mal, penchant qui, par cette raison, s'appelle *inné*. Il suit de tout cela que le

nement considérée), qui caractérise ainsi l'homme relativement à ce qui paraît être le principe fondamental du mal en nous.

premier homme a péché immédiatement au sortir de l'état d'innocence.

Mais nous ne devons nous livrer à aucune recherche sur l'origine temporaire d'une manière d'être morale qui doit nous être imputée, quelque irrésistible que soit le désir d'en expliquer l'existence contingente : c'est peut-être aussi pour se conformer à la faiblesse de notre esprit que l'Écriture a parlé de l'origine temporaire du mal.

Quant à l'origine rationnelle de cette détermination de notre arbitre à accepter des mobiles subordonnés comme mobiles supérieurs parmi nos maximes, c'est-à-dire quant à l'origine de ce penchant au mal, elle demeure pour nous insondable, attendu que ce penchant doit lui-même nous être imputé et que, par conséquent, le principe fondamental, quelque profond qu'il soit, de toutes les maximes, requerrait toujours l'acceptation d'une maxime mauvaise. Le mal n'a pu dériver que du mal moral (en dehors de l'étroite sphère de l'humanité); et pourtant la disposition originelle de l'homme, que nul autre n'a pu corrompre que l'homme lui-même, si cette corruption lui doit être imputée, est une disposition au bien; il n'est donc point de source intelligible pour nous d'où le mal moral ait pu venir primitivement dans la nature humaine. — L'in-

compréhensibilité ainsi que la destination immédiate de la méchanceté de notre nature, l'Écriture les explique dans un récit (1); elle place le mal au commencement du monde, non dans l'homme encore, mais dans un *esprit* d'une destinée originairement supérieure. De cette manière le premier commencement de tout mal en général est représenté comme incompréhensible pour nous (car d'où vient le mal dans cet esprit?), et l'homme n'est représenté comme tombé dans le mal que par *séduction*, par conséquent comme exempt de

(1) Ceci ne doit pas être regardé comme une interprétation de l'Écriture, car cette interprétation est en dehors des besoins de la pure raison. On peut s'expliquer la manière dont on profite moralement d'un traité historique sans s'inquiéter si l'on saisit bien le sens de l'écrivain ou si l'on ne fait que l'interpréter; on n'a qu'à voir si le sens donné est vrai en soi, malgré l'absence de preuves historiques; et si en même temps il est le seul au moyen duquel nous puissions tirer pour nous quelque enseignement moral d'un écrit qui autrement n'aurait d'autre mérite que d'augmenter sans avantage nos connaissances en histoire. Il ne faut point sans nécessité en contester les passages ni l'autorité historique; mais il importe peu quel sens l'on donne à ce qui ne peut contribuer à rendre l'homme meilleur, puisque ce qui a cette puissance et ce mérite est et doit être reconnu même sans preuve historique. La connaissance historique, qui n'a aucun rapport intime valable avec l'amélioration de l'homme, se range parmi les choses indifférentes; on peut agir à son égard selon qu'on le juge le plus édifiant pour soi.

corruption *dans le principe* (même quant à la disposition primitive au bien); mais comme susceptible encore d'une amélioration, contrairement à l'esprit tentateur, c'est-à-dire à un être tel que l'on ne peut lui tenir compte de la tentation de sa chair pour alléger sa faute, et, comme on voit, cette explication laisse à l'homme qui, al gé un cœur corrompu, est pourtant toujours animé d'un bon vouloir, l'espérance d'un retour vers le bien dont il s'est écarté.

OBSERVATION GÉNÉRALE.

DU RÉTABLISSEMENT DE LA DISPOSITION ORIGINELLE AU BIEN DANS SA PLÉNITUDE.

Ce que l'homme, sous le rapport moral, est ou doit devenir, son caractère de bonté ou de méchanceté est nécessairement *son propre ouvrage*. L'un et l'autre doivent être un résultat de son libre arbitre ; car autrement ils ne pourraient pas lui être imputés ; par conséquent il ne serait, moralement, ni bon ni méchant. Soutenir que l'homme est né bon, c'est ne vouloir rien dire, sinon qu'il est né pour le *bien* et que notre disposition originelle est bonne; l'homme n'est pas encore bon en vertu même de cette disposition ; selon qu'il a accepté parmi ses maximes ou qu'il n'a pas accepté, ce qui est tout à fait abandonné à son libre choix, les mobiles renfermés dans la disposition primitive au bien, il s'imprime à lui-même le caractère de bonté ou de méchanceté. Dans la supposition que pour devenir bon ou meilleur il soit encore besoin d'une coopération surnaturelle, elle ne peut consister que dans l'amoindrissement des obstacles ou même dans une assistance positive; l'homme doit, malgré tout, se

rendre préalablement digne de recevoir cette assistance, il doit l'*accepter* (ce qui revient au même); en d'autres termes, il doit adopter parmi ses maximes l'accroissement positif de ses forces; ce n'est qu'en l'adoptant que le bien peut lui être imputé et qu'il peut être reconnu pour un homme moralement bon.

Mais comment est-il possible qu'un homme naturellement méchant devienne, par son propre fait, un homme de bien? Cela dépasse toutes nos idées : un arbre de mauvaise nature peut-il produire de bons fruits (1)? Cependant, comme d'après l'aveu précédent la production de mauvais fruits par un arbre bon originellement (dans sa nature), de même que la chute du bien dans le mal (si surtout on réfléchit que le mal découle de la liberté), sont des faits tout aussi incompréhensibles que le retour du mal au bien; la possibilité de ce retour ne peut pas davantage être contestée. Car malgré notre chute, nous entendons toujours, quoique plus faiblement, retentir dans notre âme la voix de ce précepte :

(1) L'arbre bon dans sa nature ne l'est pas encore dans le fait; car, s'il était bon, il ne pourrait évidemment point porter de fruits mauvais; c'est seulement lorsque l'homme a adopté parmi ses maximes le mobile naturel de la loi morale qu'il peut être appelé un homme bon (l'arbre est alors appelé absolument, un bon arbre).

que nous devons nous améliorer; par conséquent nous devons aussi le pouvoir, dût même ce que nous devons faire être en soi insuffisant; nous ne nous rendrions par là que plus susceptibles d'une mystérieuse assistance d'en haut. — Il est évidemment supposé au fond de tout ceci qu'un germe de bonté subsiste toujours dans une pureté parfaite, et qu'on ne saurait détruire ni corrompre ce germe, qui ne peut assurément point être l'amour de soi (1), car l'amour de soi

(1) Les mots qui peuvent être entendus dans deux sens tout à fait différents entravent souvent la conviction sur les principes les plus clairs. De même que l'*amour* en général, l'*amour de soi* se distingue en désir de la *bienveillance* d'autrui et *complaisance en soi*; ces deux sortes d'amour doivent, comme cela se comprend, être soumis à la raison. Accepter le désir de la bienveillance parmi ses maximes est chose naturelle (qui ne voudra en effet acquérir continuellement du bien pour soi?); mais ce désir relève de la raison, comme, d'une part, tout ce qui, par rapport à la fin, peut s'accorder avec l'acquisition du bien le plus grand et le plus durable, et parce que, d'autre part, les moyens les plus propres à atteindre les éléments du bonheur sont choisis. La raison joue ici le rôle de servante de l'inclination naturelle; mais la maxime que l'on adopte à cet usage n'a aucun rapport à la moralité. Et si elle est érigée en principe absolu de l'arbitre, elle est l'origine d'une lutte acharnée et infinie contre les principes moraux. — Quant à une *complaisance* rationnelle *en soi-même*, elle peut être entendue en ce sens que nous nous complaisons dans les maximes précitées, aboutissant à la sa-

pris comme principe de toutes nos actions, est précisément la source de tout mal.

tisfaction de l'inclination naturelle (autant que ce but est atteint par l'accomplissement de ces maximes), et alors la complaisance en soi est identique à la complaisance à l'égard de soi; on se plaît à soi-même, comme, par exemple, un marchand à qui les spéculations commerciales réussissent et qui s'applaudit des maximes heureuses qu'il a prises dans son haut jugement. Mais la maxime d'une complaisance en soi-même *inconditionnée* (indépendante du gain ou des pertes en conséquence des actes) serait le principe interne d'une satisfaction dont il nous serait possible de jouir, mais qui serait soumise à la condition de la subordination de nos maximes à la loi morale.. Tout homme à qui la moralité n'est pas indifférente, ne peut se complaire en lui-même, ne peut même ne pas ressentir une aversion amère contre lui, ayant, comme il l'a, la conscience des maximes qui ne s'accordent point en lui avec la loi morale. On pourrait nommer la complaisance inconditionnée en soi-même l'*amour rationnel de soi*, parce qu'il préserve du mélange d'autres motifs de satisfaction tirés du résultat des actions (sous le prétexte d'un bonheur à se créer par là) avec les mobiles de l'arbitre. Mais, cette dénomination indiquant le respect inconditionné pour la loi morale, pourquoi veut-on sans nécessité obscurcir sous l'expression d'*amour de soi rationnel* et, à cette dernière condition seule, *moral*, le sens fort clair du principe, et tourner d'ailleurs dans un cercle: car on ne peut s'aimer que d'une manière morale; en tant qu'on a conscience de ces maximes qui érigent le respect pour la loi en mobile suprême du libre arbitre? Le bonheur selon notre nature, pour nous, êtres dépendants des objets de la sensibilité, est

Le rétablissement de la disposition originelle au bien en nous n'est donc pas le recouvrement d'un mobile de bonté qui aurait été *perdu*, car un tel mobile consistant dans le respect de la loi morale, nous n'avons jamais pu le perdre, et si, par impossible, la chose avait eu lieu, nous ne le recouvrerions jamais. Il ne s'agit donc ici que de rétablir la loi morale, principe suprême de toutes nos maximes, dans toute sa *pureté*, c'est-à-dire non-seulement de la dégager de tout autre mobile, ou même de l'élever au-dessus des inclinations comme de ses conditions, mais de la faire accepter par l'arbitre comme un mobile de détermination *suffisant* en soi. Le bien originel est la *sainteté des maximes* dans l'accomplissement du devoir. L'homme qui adopte la pureté dans

la chose essentielle et ce que nous désirons d'une manière absolue. Mais selon notre nature (si l'on veut appeler en général ce qui est inné du nom d'inné et de naturel), en tant qu'êtres doués de raison et de liberté, le bonheur n'est plus de beaucoup la chose essentielle ni même un objet nécessaire de nos maximes; il est l'*état dans lequel on mérite d'être heureux*, c'est-à-dire l'accord de toutes nos maximes avec la loi morale. Maintenant ce bonheur moral est objectivement la condition unique à laquelle le bonheur sensible puisse s'accorder avec la raison législatrice : et c'est en cela que consiste toute prescription morale; et dans l'intention qui accompagne tout désir, même conditionnel, réside la façon morale de penser.

ses maximes, quoique pour cela il ne soit pas encore saint (car entre la maxime et l'action il y a encore une grande distance), est néanmoins en voie de s'approcher indéfiniment de la sainteté. La résolution ferme au point de devenir une habitude, d'accomplir son devoir prend aussi le nom de vertu, à cause de la conformité de l'acte à la loi, conformité qui est de la vertu comme le *caractère empirique* (*virtus phænomenon*). La vertu, ainsi entendue, a donc les maximes des actions conformes à la loi; quant aux mobiles dont l'arbitre a besoin pour atteindre à cette conformité, ils peuvent être pris n'importe où. Par conséquent, dans ce sens, la vertu peut être acquise *peu à peu;* aux yeux de quelques-uns même, elle est une longue habitude (dans l'observation de la loi) au moyen de laquelle l'homme, par des réformes successives dans sa conduite et par la fermeté de ses maximes, est passé du penchant au vice au penchant tout opposé. Or, pour effectuer ce passage, il est besoin non d'un *changement de cœur,* mais tout simplement d'un changement de *mœurs*. L'homme se juge vertueux si, avec ses maximes, il se sent prêt à accomplir son devoir, non point au nom du principe suprême de toute maxime, c'est-à-dire par devoir; mais l'intempérant, par exemple, redevient tempérant par raison de santé; le men-

teur redevient véridique à cause de son honneur; l'injuste retourne à la probité telle qu'on l'entend dans le monde, pour son repos et le succès de ses affaires; et ainsi de beaucoup d'autres. Tous n'agissent que d'après le principe attrayant du bonheur. Mais devenir bon non-seulement *légalement*, mais encore moralement, ou, comme s'exprime l'Écriture, devenir agréable à Dieu, devenir vertueux selon le caractère intelligible de la vertu (*virtus noumenon*), reconnaître quelque chose comme devoir et n'avoir besoin d'aucun autre mobile que de cette idée de devoir, cela ne peut être l'effet de réformes successives, tant que le principe des maximes demeure impur; ce doit être le résultat d'une révolution dans les sentiments de l'homme (le résultat d'un passage à la maxime de la sainteté de ces sentiments); et l'homme ne peut se renouveler que par une sorte de seconde naissance, par une formation pour ainsi dire nouvelle (Evang. de S. Jean, III, 5; cf. I. Moïse, I, 2.), et par un changement de cœur.

Mais si l'homme est corrompu dans le fond de ses maximes, comment est-il possible qu'il effectue par ses propres forces la révolution dont nous parlons et devienne de lui-même un homme de bien? Le devoir, d'un autre côté, ordonne d'être tel, et il n'ordonne rien que ce qu'il nous est possible d'accomplir. C'est que la révolution

dans les pensées, et la réforme successive dans les sentiments (lesquels opposent des obstacles à la révolution dans les pensées), sont nécessaires et doivent par conséquent aussi être possibles à l'homme. En d'autres termes : si l'homme, mû par une résolution inébranlable, transforme le principe suprême de ses maximes, qui faisait de lui un homme méchant, et qu'il revête par ce moyen un homme nouveau, alors, dans son principe et dans sa manière de penser, cet homme est un sujet capable de bien; il n'a qu'à travailler avec persistance à devenir un homme vertueux : en d'autres termes encore : il peut espérer, par la pureté du principe qu'il a admis pour maxime suprême de son arbitre et par la stabilité de ce principe, de se trouver sur la voie bonne, quoique étroite, de la progression continue du mal au mieux. Et dans ce sens, aux yeux de celui qui pénètre le fond intelligible du cœur (le principe de toutes les maximes de l'arbitre), de celui pour lequel par conséquent la marche illimitée vers le bien est une, en un mot, aux yeux de Dieu, il est réellement homme de bien, il lui est agréable; et son changement alors peut être considéré comme une révolution. Mais au jugement des hommes, qui ne peuvent s'estimer eux et la force de leurs maximes que par l'autorité qu'ils ont acquise dans le temps sur la sensibilité,

le changement en question est simplement considéré comme une aspiration toujours soutenue vers le bien, par conséquent comme une réforme successive du penchant au mal et d'une manière de penser pervertie.

Il suit de là que l'éducation morale de l'homme doit commencer non point par l'amélioration de ses mœurs, mais par la rénovation de sa manière de penser et par la formation d'un caractère en lui; on doit commencer par là, quoique d'ordinaire on procède autrement, que l'on combatte exclusivement les vices, sans toucher à leur racine commune. Or l'homme le plus borné lui-même est d'autant plus susceptible d'une impression d'estime pour une action conforme au devoir, qu'il la dépouille davantage, dans sa pensée, de tout autre mobile étranger pris de l'amour de soi, qui eût pu exercer de l'influence sur la maxime de l'action; les enfants mêmes sont aptes à reconnaître la plus légère trace de mélange de mobiles intéressés; car sur-le-champ l'action perd à leurs yeux toute valeur morale. On développe plus particulièrement cette disposition au bien en proposant à ses élèves l'exemple même des hommes vertueux, et en leur faisant juger du degré de pureté des principes déterminants de plusieurs actes moraux; et la disposition morale passe insensiblement dans la manière de

penser; en sorte que le *devoir* commence à prendre comme tel et pour lui-même, dans le cœur, une remarquable importance. Mais lui apprendre à admirer les actes vertueux, ce n'est point encore la véritable manière de disposer l'élève au bien moral. Car, quelque vertueux que soit un homme, en faisant constamment le bien il ne fait qu'accomplir son devoir; accomplir son devoir, c'est ne faire rien de plus que ce qui est dans l'ordre moral ordinaire, et cela ne mérite point par conséquent d'être admiré. Au contraire, cette admiration est l'expression d'un désaccord entre nos sentiments et le devoir; il semble que d'accomplir ce dernier ce soit quelque chose d'extraordinaire et d'excessivement méritoire.

Mais il y a une chose dans notre âme que nous ne pouvons cesser, dès que notre œil l'a convenablement saisie, de contempler avec le plus grand étonnement, et l'étonnement en ce cas est légitime et exalte la pensée; je veux parler, en général, de la disposition morale primitive en nous. — Qu'est-ce, peut-on se demander, que ce par quoi, nous, êtres constamment dépendants de la nature par mille besoins, nous franchissons d'un seul pas ces besoins et nous nous élevons si haut dans l'idée d'une disposition morale en nous, que nous ne tenons plus compte d'aucun d'eux, et que nous nous regardons même comme indignes de l'existence, si nous leur don-

nons satisfaction, si nous faisons consister dans cette satisfaction toutes les jouissances de la vie, contrairement à une loi en vertu de laquelle la raison nous commande d'une voix puissante, sans pourtant nous donner aucun ordre ni nous faire aucune menace? L'importance de cette question peut être parfaitement sentie par tout homme de la capacité la plus ordinaire qui a été instruit au préalable de la sainteté renfermée dans la notion de devoir, mais sans s'être élevé à l'examen de l'idée de la liberté, qui découle immédiatement de la loi morale (1). Et même le mys-

(1) Que la notion de liberté de l'arbitre ne précède pas la conscience de la loi morale en nous, mais que cette notion ne soit que déduite de la déterminabilité de notre arbitre par la loi en tant que prescrit absolu; c'est ce dont on peut se convaincre bientôt en se demandant si l'on est immédiatement certain d'avoir une faculté par laquelle on peut vaincre les penchants les plus forts à la transgression de la loi (*Phalaris licet imperet ut sis falsus, et admoto dictes perjuria tauro*), pourvu que l'on en prenne une ferme résolution. Chacun doit avouer qu'*il ne sait pas si*, tel cas se présentant, il ne chancellerait pas dans sa résolution. Cependant le devoir lui ordonne de *demeurer fidèle;* et il en conclut à bon droit qu'il doit *pouvoir* le demeurer, et que par conséquent son arbitre est libre. Ceux qui montrent cette propriété insondable de la nature humaine comme parfaitement compréhensible sont jetés (en ce qui touche la thèse de la détermination de l'arbitre par des principes internes suffisants) dans l'illusion à cause du mot *déterminisme;* ils s'imaginent que la difficulté est dans la conciliation du déterminisme avec la

tère qui entoure cette disposition, annonçant une origine divine, doit agir sur l'âme jusqu'à l'enthousiasme et lui donner la force d'accomplir les sacrifices que le respect de son devoir peut seul lui imposer. Pénétrer l'homme de la sublimité de sa destination morale est le plus sûr moyen de réveiller les sentiments moraux, parce qu'il s'oppose directement au penchant inné que nous avons à transformer des impulsions

liberté, ce à quoi personne pourtant ne pense; mais comment le *prédéterminisme*, selon lequel les actions de l'arbitre ont, en tant qu'événements, leurs principes déterminants *dans le passé* (qui, ainsi que tout ce qu'il renferme en son sein, n'est plus en notre pouvoir), peut-il s'accorder avec la liberté selon laquelle telle action, de même que l'action opposée dans le moment de son accomplissement, doit être au pouvoir du sujet? Voilà ce que l'on veut expliquer et ce que l'on n'expliquera jamais.

La conciliation de la notion de *liberté* avec l'idée de Dieu en tant qu'être *nécessaire* ne présente aucune difficulté; car la liberté réside non dans la contingence de l'action (comme si elle n'était déterminée par aucun principe), c'est-à-dire non dans l'indéterminisme (comme si le bien et le mal devaient être également possibles à Dieu, pour que son action *pût* être appelée *libre*), mais dans la spontanéité absolue qui seule est exposée dans le prédéterminisme où le principe déterminant de l'action est *dans le temps passé*, où, par conséquent, l'action n'étant plus actuellement en notre pouvoir, mais au pouvoir de la nature, il me détermine irrésistiblement; mais, comme on ne peut pas penser de succession dans Dieu, cette difficulté disparaît.

sensibles en maximes de l'arbitre, qu'il porte au respect inconditionné de la loi, respect qui est la condition de l'acceptation de toutes les maximes, qu'il rétablit fondamentalement l'ordre moral parmi les mobiles d'action, et ramène par conséquent la disposition au bien dans le cœur de l'homme avec toute sa pureté.

Mais ce rétablissement de la disposition au bien par nos propres forces, le principe de l'éloignement inné de l'homme pour tout bien ne s'y oppose-t-il pas directement? Sans doute c'est là un grand obstacle à la compréhensibilité du fait, c'est-à-dire à notre *aperception* de la possibilité de ce rétablissement ainsi que de la possibilité de tout ce qui doit être représenté comme événement dans le temps (changement), comme nécessaire, par conséquent, d'après les lois physiques, et dont l'opposé doit être représenté sous des lois morales comme possible à la liberté; mais le principe en question ne s'oppose nullement à la possibilité de ce rétablissement. Car, du moment que la loi morale déclare que nous *devons* être actuellement des hommes meilleurs, il s'ensuit immédiatement que nous devons aussi le *pouvoir*. Le principe du mal inné n'est dans la *dogmatique* morale d'aucun usage : car les prescrits de cette dogmatique n'en contiennent pas moins les mêmes devoirs et demeurent même dans toute leur force, qu'il existe ou qu'il

n'existe pas en nous de penchant inné à la transgression. Mais, dans l'*ascétique* morale, ce principe a plus de sens, quoiqu'au fond il ne signifie guère que ceci : nous ne pouvons, dans la culture des dispositions morales au bien, partir d'une innocence naturelle, mais nous devons, au contraire, nous élever de la présupposition de la perversité de l'arbitre dans l'acceptation des maximes à la disposition morale originelle; et, comme le penchant à adopter des maximes mauvaises est indélébile, le combattre continuellement. Or, ceci supposant naturellement un progrès indéfini du mal au mieux, il s'ensuit que la transformation des sentiments mauvais en sentiments vertueux doit consister dans le changement du principe interne supérieur, en vertu duquel il conforme toutes ses maximes à la loi morale, et que ce nouveau principe (le cœur nouveau) est immuable. Mais comment se convaincre de la métamorphose morale ? L'homme ne le peut point naturellement, ni par une conscience immédiate, ni par la preuve de la conduite qu'il a tenue jusqu'alors ; attendu que la profondeur de son cœur (le principe fondamental subjectif de ses maximes) est insondable même pour lui-même; mais il doit pouvoir *espérer* de parvenir sur la route qui conduit au plus haut degré de la moralité, et qui lui est indiquée par un senti-

ment foncièrement meilleur, et y parvenir par ses propres forces ; car il doit devenir homme de bien, et il ne peut être jugé moralement bon que sur ce qui peut lui être attribué comme accompli par lui.

Contre cette prétention du perfectionnement par soi-même, la raison naturellement paresseuse dans le travail moral invoque, sous prétexte de son incapacité naturelle, toutes les idées religieuses les plus erronées, entre autres celle-ci, savoir, que Dieu lui-même a posé le principe de la félicité comme condition supérieure de l'observation de ses commandements. Mais on peut diviser toutes les religions en religion consistant à *briguer la faveur de Dieu* (le culte pur et simple) et en religion *morale*, c'est-à-dire la religion *de la bonne conduite*. Dans la première de ces religions, l'homme se flatte : ou, que Dieu le peut rendre éternellement heureux, sans qu'il ait nul besoin de devenir un homme meilleur (par la rémission de ses fautes); ou bien, si cela ne lui semble pas être possible, que Dieu peut le rendre vertueux, sans que lui-même ait rien à faire pour cela, si ce n'est de l'en *prier*, et, comme prier devant un être qui voit tout, c'est, au fond, *désirer*, l'homme n'aurait proprement rien à faire; car, s'il suffisait d'un simple désir, chacun serait homme de bien. Mais, dans la re-

ligion morale (de toutes les religions en vigueur ayant ce caractère, la seule qui ait enseigné le principe suivant est la religion chrétienne), c'est un principe fondamental que chacun doit faire tous ses efforts pour s'améliorer; et que seulement, dans le cas où il n'a pas enfoui, comme dit Saint Luc (XIX, 12-16), le talent (*talentum*) que Dieu lui a donné, où, au contraire, il a mis à profit la disposition originelle au bien, afin de devenir meilleur; dans ce cas seul, il peut espérer que ce qui n'est pas en son pouvoir sera accompli par une coopération d'en haut. Aussi n'est-il pas absolument nécessaire que l'homme sache en quoi consiste cette coopération; peut-être est-il même inévitable que, si la manière dont elle s'opère avait été révélée à une certaine époque, nombre d'hommes s'en seraient fait à une autre époque diverses idées, et cela en toute sincérité. Mais alors le principe suivant conserve toute sa force : il n'est pas essentiel et, par conséquent, pas nécessaire de savoir ce que Dieu fait ou a fait pour notre salut ; ce qu'il est essentiel et nécessaire de savoir, c'est ce que nous avons nous-mêmes à faire pour nous rendre dignes de l'assistance suprême (1).

(1) A la fin de chacune des quatre parties de cet ouvrage se trouve ainsi un appendice ou chapitre renfermant une observation générale. Chacune de ces observations peut

s'intituler, la première, des Effets de la Grâce ; la seconde, des Miracles ; la troisième, des Mystères ; la quatrième, des Moyens d'obtenir la Grâce. — Ce sont, pour ainsi parler, des *hors-d'œuvre* de la religion dans les limites de la raison pure ; elles n'appartiennent point à sa sphère, mais elles s'y rattachent pourtant. La raison, dans la conscience de son impuissance à satisfaire à ses propres exigences morales, s'élance vers des idées surnaturelles qui pourraient suppléer à ce qui lui manque ; toutefois elle ne se les approprie point comme des annexes à son domaine. Elle ne conteste point la possibilité ni l'efficacité des objets de ces idées, mais elle ne peut les admettre parmi ses maximes pour penser et pour agir. Elle fait ce calcul, que, si dans le champ insondable du supra-sensible il se trouve quelque chose qui, tout en dépassant les limites de sa compréhension, soit cependant nécessaire pour suppléer à l'impuissance morale, ce quelque chose, tout inconnu qu'il est, peut être utile à sa bonne volonté, moyennant une croyance que l'on pourrait nommer (eu égard aux conditions de sa possibilité) *croyance réflective ;* la croyance *dogmatique* qui se donne pour une *science,* précédant celle-là, à tort ou à raison ; car c'est une chose au moins extraordinaire (*parergon*) de rejeter les difficultés que présente ce qui paraît en soi inébranlable (pratiquement), lorsque ces difficultés concernent des questions transcendantes. Quant au mal qui résulte de ces idées, quelque *moralement* transcendántes qu'elles soient, transportées dans la religion, le voici selon l'ordre des quatre classes précédemment établies : 1° la prétendue expérience interne (les effets de la grâce) donne lieu au *fanatisme ;* 2° la soi-disant expérience extérieure (les miracles) donne lieu à la *superstition ;* 3° la lumière qui révèle à l'esprit exalté le suprasensible (les mystères) donne lieu à l'*illuminisme ;* 4° l'au-

dacieuse tentative d'agir d'une manière surnaturelle (les moyens d'obtenir la grâce) donne lieu à la *thaumaturgie;* et ce sont autant d'erreurs d'une raison sortant de ses limites, dans un but, il est vrai, prétendu moral (agréable à Dieu). — Pour ce qui est de l'Observation générale terminant la première partie de cet ouvrage, elle n'a pour but que de rappeler les *effets de la grâce* obtenus par la thaumaturgie, effets qui ne peuvent être admis dans les *maximes* de la raison, si la raison veut rester dans ses limites; elle doit pareillement repousser en général tout ce qui est surnaturel; parce que ce qui est surnaturel est précisément opposé à tout usage rationnel. — En effet, expliquer théoriquement les effets de la grâce, faire voir que ce sont des effets de la grâce, non des effets intérieurs naturels, est chose impossible, parce que l'usage que nous faisons de la notion de cause et d'effet ne peut pas être étendu par delà les objets de l'expérience, par conséquent ne peut pas dépasser la nature. Quant à la présupposition d'une utilité pratique de cette idée, elle est tout à fait contradictoire. En effet, comme utilité, cette idée supposerait une règle du bien *à faire* (dans un certain but) pour obtenir un résultat avantageux; mais attendre un effet de la grâce signifie précisément le contraire; cela veut dire que le bien (le bien moral) ne sera pas notre fait, mais celui d'un autre être; que nous pouvons *acquérir* ce bien seulement par l'*inaction :* ce qui est contradictoire. Nous pouvons donc les avouer en tant que phénomènes incompréhensibles, mais nous ne pouvons les admettre, ni en théorie, ni dans la pratique, parmi nos maximes.

DOCTRINE

RELIGIEUSE PHILOSOPHIQUE.

SECONDE PARTIE.

SECONDE PARTIE.

DE LA LUTTE DU BON ET DU MAUVAIS PRINCIPE POUR LA DOMINATION DANS L'HOMME.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

Pour devenir un homme moralement bon, il ne suffit pas de laisser se développer librement le germe du bien qui se trouve en nous; il faut encore combattre le principe de mal qui réagit contre lui et qui n'est pas moins inhérent à notre nature. C'est là une vérité que tous les anciens moralistes et principalement les stoïciens ont consacrée par le mot de *vertu*, qui, en grec comme en latin, indique la force et le courage, et, conséquemment, suppose un ennemi. Ainsi compris, le terme de *vertu* est une sublime expression; il n'a rien à redouter de l'abus qu'en fait fréquemment la jactance, ni du ridicule dont on le couvre (sort que partageait dernièrement le mot *définition*). — En effet, défier le courage, c'est l'inspirer à moitié; mais une opinion lâche et énervée, sans confiance en elle-même et qui

compte toujours sur un secours étranger, en morale comme en religion détend toutes les forces de l'homme et le rend indigne même du secours attendu.

Les courageux moralistes de l'antiquité, toutefois, méconnurent leur véritable ennemi, qui ne se trouve point dans les inclinations naturelles, inclinations distinctes, visibles pour toutes les consciences et simplement indisciplinées; mais qui est, pour ainsi dire, invisible, qui se cache derrière la raison, et, par le fait, est d'autant plus dangereux. Ils appelèrent la *sagesse* contre la *folie* qui se laisse décevoir par les inclinations faute d'un peu de prévoyance; tandis qu'il fallait invoquer la sagesse contre la méchanceté (du cœur humain) qui se sert des principes corrupteurs de l'âme pour miner intérieurement le sentiment moral (1).

(1) Ces philosophes tiraient leur principe moral universel de la dignité de la nature humaine, de la liberté, en tant qu'indépendance de la tyrannie des inclinations; on ne pouvait certes pas choisir une base plus belle et plus noble. Ils puisaient donc les lois morales immédiatement dans la raison purement législative et dont les injonctions sont inconditionnées; ainsi ce qui concernait la règle était objectif, et ce qui regardait les mobiles, subjectif; il n'y avait qu'à supposer à l'homme une volonté ferme et pure pour adopter ces lois sans hésitation parmi ses maximes. Mais, cela supposé, le vice existe tout de même. Car, dès que nous pou-

Les inclinations naturelles, considérées en elles-mêmes, sont bonnes, c'est-à-dire admissibles. Non-seulement il serait inutile, mais il serait encore nuisible et blâmable de chercher à les

vons diriger notre attention sur notre état moral, nous trouvons que, malgré la pureté de la volonté, il n'est pas davantage *res integra*, mais que nous devons commencer par déposséder le mal de la place qu'il occupe, et qu'il n'eût jamais prise si nous ne l'eussions pas adopté dans nos maximes; c'est-à-dire que la première véritable bonne action que l'homme peut accomplir est de sortir du mal qu'il ne faut pas chercher dans les inclinations, mais dans la maxime perverse, et par conséquent dans la liberté même. Les inclinations rendent seulement plus pénible la *purification* des bonnes maximes; mais le mal proprement dit consiste en ce qu'on *veut* ne pas résister aux inclinations lorsqu'elles sollicitent à la transgression de la loi; et cette disposition est proprement le véritable ennemi. Les inclinations ne sont que les adversaires des principes en général (ils peuvent être bons ou mauvais); et, comme telles, la courageuse résolution de les combattre est profitable à la moralité en tant qu'exercice (discipline des inclinations en général) pour plier le sujet aux principes. Mais comme ces principes doivent être des principes spécifiques du *bien-moral*, et que ce ne sont pourtant pas des maximes, il doit être présupposé encore dans le sujet un autre adversaire avec lequel la vertu ait à lutter, sans lequel toutes les vertus seraient, non, comme le veut un Père de l'Église, des *vices* brillants, mais pourtant de *brillantes misères;* car, dans la lutte, le tumulte est souvent apaisé, mais jamais le séditieux même n'est vaincu, n'est anéanti.

extirper; on doit simplement se borner à les modérer, afin de prévenir leur froissement réciproque et d'établir l'harmonie entre elles, harmonie qui constitue le bonheur. La faculté rationnelle qui accomplit cette œuvre s'appelle *prudence*. Ce qui est opposé à la loi morale, voilà ce qui est mauvais en soi, rejetable absolument, voilà ce qui doit être extirpé. La raison qui l'enseigne, si elle ne met pas la leçon en pratique, ne mérite pas encore le nom de *sagesse* (par opposition à laquelle le vice peut aussi être appelé *folie*); elle n'en est digne que du moment qu'elle se sent assez de force pour *braver* le vice (et toutes ses séductions), et non-seulement pour le haïr comme un être redoutable, mais encore pour s'armer contre lui.

Si donc le stoïcien regarde la lutte morale que soutient l'homme contre ses inclinations (innocentes en elles-mêmes) comme un simple combat parce qu'elles sont des obstacles à l'accomplissement du devoir et qu'elles doivent être surmontées, il ne peut, vu qu'il n'admet aucun principe mauvais positif et spécial, placer la cause de la transgression que dans la négligence à combattre les inclinations; mais comme cette négligence est contraire au devoir, que c'est une transgression, et pas seulement une faute de la nature, comme la cause ne peut en être cherchée (sans tourner

dans un cercle vicieux) dans les inclinations, et qu'elle ne peut se trouver que dans les déterminations de l'arbitre en tant que libre (dans le principe primitif interne des maximes qui sont en bonne intelligence avec les inclinations), on comprend facilement que des philosophes dont le principe, enveloppé d'éternelles ténèbres (1), est impraticable et par conséquent imparfait, aient pu méconnaître l'adversaire véritable du bien et croire qu'ils le combattaient réellement.

Il ne faut pas s'étonner si cet ennemi *invisible*, connaissable seulement par ses effets sur nous,

(1) C'est une hypothèse reçue dans la philosophie morale que l'existence du mal moral dans l'homme s'explique facilement, d'un côté, par la puissance des mobiles de la sensibilité, et, de l'autre, par la faiblesse des mobiles de la raison ou l'insuffisance du respect pour la loi morale, c'est-à-dire par la *fragilité*. Mais alors le bien ou la disposition au bien moral dans l'homme devrait s'expliquer encore plus facilement, et il est impossible de comprendre l'explication précédente du mal, si l'on nie la compréhensibilité de cette explication du bien. Or, la faculté que possède la raison de dominer, par la simple idée d'une loi, tous les mobiles opposés à cette loi, est absolument inexplicable; par conséquent, on ne saurait comprendre davantage comment les mobiles de la sensibilité peuvent devenir maîtres d'une raison qui commande avec tant d'autorité. Car, si tout le monde se conduisait conformément aux prescrits de la loi, on pourrait dire que tout va selon l'ordre naturel, et personne ne songerait à en demander la cause.

corrompant nos principes fondamentaux, est représenté par l'Apôtre comme existant hors de nous, et comme un mauvais *génie* : « Nous n'avons pas à combattre, dit-il, avec la chair et le sang (les inclinations naturelles), mais avec les princes et les puissants, — avec les mauvais génies. » Langage qui paraît avoir été employé non pour étendre notre connaissance au delà du monde extérieur, mais pour rendre sensible *dans l'usage pratique* l'idée d'une chose pour nous insondable. Du reste, dans la pratique, il est tout à fait indifférent que nous placions le tentateur seulement en nous, ou tout ensemble en nous et hors de nous; car dans le premier cas, nos fautes ne sont pas moindres que dans le second où nous n'aurions pas été tentés par le mauvais génie, si nous n'eussions pas été en intelligence secrète avec lui (1). — Nous allons diviser cette seconde partie en deux sections.

(1) C'est un caractère propre de la morale chrétienne de représenter le bien moral distinct du mal moral, non point comme le ciel est distinct de la *terre*, mais comme le ciel est distinct de l'*enfer ;* cette représentation, à la vérité, symbolique et, comme telle, choquante, n'en est pas moins, quant au sens, philosophiquement juste. — Elle sert, en effet, à ce que le bien et le mal, le royaume de la lumière et le royaume des ténèbres ne soient pas représentés comme se bornant l'un l'autre et se confondant l'un dans l'autre insensiblement

(par une clarté de moins en moins grande), mais comme séparés l'un de l'autre par un abîme immense. La différence profonde des principes au moyen desquels on peut être soumis à l'un ou à l'autre de ces deux empires, et en même temps le danger qui résulte nécessairement de l'affinité étroite des qualités qui caractérisent l'un et l'autre, justifient cette représentation qui, à cause de la terreur qu'elle inspire, est sublime.

PREMIÈRE SECTION.

DU DROIT DU BON PRINCIPE A LA DOMINATION SUR L'HOMME.

CHAPITRE PREMIER.

Idée personnifiée du bon principe.

Ce qui peut seul rendre un monde l'objet de décrets divins et la fin de la création, est *l'humanité* (l'essence rationnelle du monde en général) *dans toute sa perfection morale,* perfection qui est, dans la volonté de l'Être Suprême, la condition excellente et la conséquence immédiate de la félicité. — L'homme agréable à Dieu « procède de Dieu de toute éternité; » l'idée en émane de son être; il n'est pas une chose créée, mais son propre fils, le Verbe (le *qu'il soit!*) par lequel toutes les choses sont, et sans lequel rien n'existerait de ce qui a été fait, » car c'est pour lui, c'est-à-dire pour l'essence rationnelle dans le monde, comme on peut le penser d'après la destination morale de cette essence, que tout a été fait. — « Il est la splendeur de sa magnificence. » — « C'est en lui que Dieu a aimé le monde, » et c'est seulement en lui et par l'adop-

tion de ses sentiments que nous pouvons espérer de devenir « les enfants de Dieu, » etc.

Nous élever à cet idéal de la perfection morale, c'est-à-dire au type du sentiment moral humain dans toute sa pureté, tel est donc le devoir universel de l'humanité, devoir pour l'accomplissement duquel nous puisons une grande force dans l'idée même que la raison nous en présente et dont elle nous fait un but à atteindre. Mais comme nous ne sommes point les auteurs de cet idéal, qu'il a pris place dans l'homme sans que nous comprenions comment la nature humaine a pu être digne de lui, il convient mieux de dire que ce type est descendu en nous, et que l'humanité l'a accueilli : car il n'est pas plus possible d'imaginer comment l'homme, méchant de sa nature, écarte le mal de lui et s'élève à l'idéal de la sainteté, que d'imaginer que cet idéal accepte l'*humanité* (qui n'est point méchante en elle-même) et s'*abaisse* jusqu'à elle. Cette union avec nous peut donc être regardée comme la *descente* et le *séjour* du fils de Dieu dans notre sein, pourvu que nous nous le représentions comme un type pour nous, c'est-à-dire comme un homme qui, bien que saint lui-même, et, à ce titre, fort contre les atteintes de la souffrance, surmonte les peines avec un grand ascendant, pour favoriser le développement du bien dans le

monde; mais si l'homme, qui n'est jamais pur de toute faute, quoiqu'il ait accepté les mêmes sentiments élevés, tient à regarder pourtant comme imméritées les peines qu'il rencontre sur toutes les routes de la vie, alors, il doit se tenir, tout en en faisant sa fin, pour indigne de l'union de ses sentiments avec cet idéal.

Mais comment pouvons-nous nous représenter l'idéal de l'humanité agréable à Dieu, par conséquent l'idéal de la perfection morale autant qu'elle est possible à des êtres dépendants de leurs besoins et de leurs inclinations? Nous ne le pouvons qu'en nous représentant un homme prêt non-seulement à remplir tous les devoirs imposés à l'humanité, d'abord pour les remplir, puis pour étendre le bien par la leçon et l'exemple dans le plus large rayon possible autour de lui, mais prêt encore à accepter, quoiqu'il en soit dissuadé par les plus puissantes séductions, tous les maux jusqu'à la mort la plus ignominieuse, pour la cause du bien et même dans l'intérêt de ses ennemis.— Car l'on ne peut se faire une idée de l'énergie de cette force qu'on appelle sentiment moral, à moins qu'on ne se la représente aux prises avec les obstacles et qu'on ne se la figure triomphante au milieu des luttes les plus acharnées.

Par *une croyance pratique en ce fils de Dieu*, en tant qu'il est représenté comme ayant adopté

la nature humaine, l'homme peut donc espérer de se rendre agréable à Dieu, par conséquent aussi de devenir heureux; c'est-à-dire que celui qui a conscience d'un sentiment moral tel qu'il peut *avoir foi* et mettre sa confiance en lui-même; que celui qui, au milieu de tentations et de souffrances pareilles à celles qui ont servi d'épreuve au type, demeure inébranlablement attaché à l'idéal de l'humanité, s'efforçant de fidèlement imiter son modèle, celui-là, celui-là seul a droit de se croire jusqu'à certain point agréable à Dieu.

CHAPITRE II.

Réalité objective de l'idée du bon principe.

Cette idée, sous le rapport pratique, a sa réalité complète en elle-même, car elle se trouve dans notre raison moralement législative. Il *faut* que nous nous conformions à cette idée; nous devons par conséquent aussi le *pouvoir*. S'il fallait préalablement démontrer la possibilité d'être un homme selon ce type, comme il est absolument nécessaire de procéder pour les idées en matière physique afin de ne point courir le risque d'être abusé par des idées vides de sens, il nous faudrait de même hésiter à accorder à la loi morale le droit d'être un principe inconditionné et pourtant suffisant de détermination de notre arbitre; car comment est-il possible que la seule idée d'une légalité en général soit un mobile plus puissant pour l'homme que tous les mobiles terrestres tirés de l'intérêt? cela ne peut être ni pénétré par la raison ni prouvé par des exemples pris de l'expérience. La raison ne peut pénétrer cette possibilité parce que la loi ordonne d'une manière inconditionnée, et l'expérience ne peut servir à prouver cette même possibilité, parce que,

lors même qu'il n'y aurait jamais eu un homme qui eût accordé une obéissance absolue à cette loi, la nécessité objective de lui obéir sans réserve n'en serait pas moins puissante et évidente d'elle-même. Il n'y a donc pas besoin d'exemple empirique pour nous représenter l'idée d'un homme moralement agréable à Dieu; cette idée est déjà à l'état de représentation dans notre raison. — Mais celui qui, pour reconnaître dans un homme un exemple correspondant à l'idéal moral à atteindre, a besoin, dans son incrédulité, de quelque chose de plus que ce qu'il a sous les yeux, c'est-à-dire plus qu'une conduite irréprochable autant qu'on peut le désirer, plus qu'une vie de tous points méritoire; celui qui a besoin, en outre, de miracles accomplis par lui ou pour lui, celui-là confesse par là son *impiété* morale, son manque de foi à la vertu que nulle croyance fondée sur des miracles, nulle croyance purement historique ne peut établir. La foi à ce que peut valoir pratiquement l'idée rationnelle d'homme agréable à Dieu, a son importance morale, et la raison ne peut garantir de miracles comme tels que ceux qui procèdent vraisemblablement du bon principe, mais elle ne peut point leur emprunter sa garantie.

Toutefois, il doit être possible de faire une expérience qui fournisse, autant qu'on peut at-

tendre d'une expérience externe en général des preuves de sentiments moraux purement internes, l'exemple d'un homme dont la moralité soit conforme à l'idée de la raison; car, selon la loi, tout homme devrait présenter en lui un exemple vivant de cette idée; mais le type en demeure constamment au sein de la raison, parce qu'il n'y a aucun exemple dans l'expérience externe qui soit adéquat à cette idée et qui révèle l'intérieur de l'âme; elle ne donne lieu qu'à des conclusions peu rigoureuses et toujours incertaines : même l'expérience interne de l'homme par lui-même ne lui permet point de pénétrer la profondeur de son cœur au point de pouvoir acquérir une connaissance parfaitement sûre du principe des maximes qu'il professe, ni de leur pureté et de leur stabilité.

Or, si à une certaine époque il était descendu, pour ainsi dire, du ciel sur la terre un homme vraiment animé de sentiments divins, un homme qui, par ses enseignements, sa conduite et ses souffrances, eût donné l'exemple d'un homme agréable à Dieu, un exemple aussi complet qu'on peut le désirer d'une expérience externe, attendu que le type d'un tel homme ne doit être cherché nulle part ailleurs que dans notre raison; si cet homme, par tous ces moyens, eût produit un immense bien moral dans le monde et eût régé-

néré le genre humain par une révolution, nous n'aurions pourtant pas de motifs d'admettre qu'il eût été engendré autrement que les autres hommes, car ceux-ci mêmes se sentent obligés d'offrir en eux un exemple semblable; mais on ne peut cependant pas nier absolument que cet homme n'eût été engendré d'une manière surnaturelle. Car, sous le point de vue pratique, l'hypothèse d'une surnaturelle génération ne peut être d'aucune utilité; le type que nous donnons pour base à ce phénomène doit toujours être cherché en nous, tout hommes ordinaires que nous sommes; et l'existence de ce type dans l'âme humaine est déjà assez incompréhensible en soi, sans qu'on ait besoin, outre son origine surnaturelle, de le supposer encore dans un homme particulier. Je dis plus : placer un être si saint au-dessus de la nature humaine, qui est si faible, serait tout à fait contraire à l'application pratique du type moral aux actions successives que nous pourrions méditer d'accomplir. En effet, bien que la nature de cet homme agréable à Dieu, en tant que nature humaine, dénonce les mêmes besoins, par conséquent aussi les mêmes souffrances, les mêmes inclinations, par conséquent encore les mêmes tentations de transgresser que chez nous; et bien que, en tant que nature surhumaine, elle suppose que la pureté

inaltérable, non acquise mais innée, de sa volonté ne lui laisse la possibilité d'aucune transgression absolument ; la distance entre lui et l'homme tel que le fait la nature serait si grande, que l'homme divin ne pourrait plus servir *d'exemple* au second. Celui-ci pourrait dire : Si j'eusse reçu une volonté parfaitement sainte, toutes les tentations au mal échoueraient d'elles-mêmes en moi ; si j'acquérais la certitude la plus parfaite que, après une courte vie sur la terre, je dusse (en conséquence de ma sainteté) avoir une part si grande dans le beau et éternel royaume du ciel, je serais prêt non-seulement à supporter toutes les souffrances, si cruelles qu'elles fussent, jusqu'à la mort la plus honteuse, mais à les supporter même avec joie, pourvu que j'en visse de mes yeux, devant moi, l'issue magnifique et splendide. La pensée que cet homme divin était en possession effective de la grandeur et de la béatitude de l'éternité (car il n'avait pas besoin de chercher tout d'abord à les mériter par ses souffrances), puis la pensée qu'il se montrait bon pour les plus indignes, et même pour ses ennemis, afin de les arracher à leur perte éternelle, devrait certes exciter notre âme à l'admiration, à l'amour et à la reconnaissance pour lui ; aussi l'idée d'une conduite selon une règle de moralité si parfaite aurait-elle pu nous être représentée comme

une prescription à suivre; mais jamais il n'eût fallu nous représenter l'homme divin comme un *modèle* à imiter, ni par conséquent comme une preuve de la possibilité de pratiquer et d'atteindre un bien moral si pur et si élevé (1).

(1) C'est sans doute une limitation de la raison humaine, limitation qui ne doit même pas être distinguée de la raison, que de ne pouvoir penser la valeur morale des conséquences des actions d'une personne, sans aussitôt nous les expliquer, elles ou leurs manifestations, d'une manière humaine; bien que l'on ne prétende nullement pour cela qu'il en soit ainsi en soi (κατ' αλήθειαν); car nous avons besoin, pour saisir les manières d'être supra-sensibles, du secours de l'analogie avec la nature. Un poëte philosophe assigne à l'homme, en tant qu'il a à combattre un penchant au mal en lui, un rang plus élevé sur l'échelle morale des êtres qu'aux habitants même du Ciel, qui, à cause de la sainteté de leur nature, sont à l'abri de toutes les séductions possibles. (« Le monde, avec ses défauts, est préférable à un royaume peuplé d'anges sans volonté. » *Haller.*) — Avec cette limitation de la raison, avec cette manière de juger s'accorde parfaitement aussi l'Écriture, quand, dans le but de nous faire comprendre l'amour de Dieu pour le genre humain et le degré de cet amour, elle suppose de la part de Dieu le plus grand sacrifice que puisse faire un être aimant pour rendre heureux même le plus indigne (« Dieu a donc aimé le monde, » etc.); l'Écriture dit cela, quoique nous ne puissions avec notre raison concevoir comment un être qui se suffit et est indépendant peut sacrifier une partie de son bonheur et se dépouiller d'une possession. C'est là le *schématisme de l'analogie* (l'explication) dont nous ne pouvons nous passer. Mais

Cet homme, animé de divins sentiments, mais de condition entièrement et seulement humaine, ne pourrait pourtant rien enseigner lui-même

le transformer en un *schématisme de la détermination de l'objet* (pour l'extension de notre connaissance), c'est de l'*anthropomorphisme* qui, sous le rapport moral ou religieux, a les conséquences les plus funestes. — Je veux faire remarquer ici seulement en passant, que l'on peut bien *schématiser* (expliquer une idée par analogie avec quelque chose de sensible) en s'élevant du sensible au supra-sensible, mais que l'on ne peut absolument point *conclure* par analogie, que de ce qu'une qualité appartient au sensible elle appartient aussi au supra-sensible, et cela en vertu du principe extrêmement simple qu'une conclusion est *contre* toute analogie quand, ayant besoin d'un schème de notre idée pour la rendre compréhensible (d'un exemple, en d'autres termes), nous tirons de ce besoin la conséquence que la qualité se trouvant dans le schème, se trouve nécessairement aussi, comme prédicat, dans l'objet que le schème servait à expliquer. Je ne puis donc pas dire : de même que je ne puis comprendre la cause d'une plante (de tout être organique et en général des créatures ayant des fins) autrement que par analogie avec un ouvrier relativement à son œuvre, à une montre, par exemple, c'est-à-dire qu'autant que je lui suppose de l'intelligence, de même la cause elle-même (des plantes et du monde en général) doit *avoir* de l'intelligence ; en d'autres termes, attribuer de l'intelligence à la cause, ce n'est pas seulement la condition de notre compréhension, mais celle de la possibilité même d'une cause. Or, entre le rapport d'un schème à notre idée et le rapport de ce même schème d'idée à la chose même il n'y a pas la moindre ana-

en toute vérité, qu'autant que l'idéal du bien se manifesterait vivant en lui, dans ses préceptes et dans sa conduite. Il ne saurait parler, en effet, que du sentiment qu'il a pris pour règle de ses actions; mais ce sentiment qui sert d'exemple à autrui, et que lui qui l'éprouve ne peut se rendre sensible à lui-même, il ne peut le traduire au dehors que par ses leçons et par ses actes: « Qui d'entre vous peut me convaincre d'une seule faute? » Et il est équitable, lorsqu'un homme, à l'appui de ses préceptes, se cite comme un irréprochable exemple, de ne lui attribuer, surtout si son action est un devoir pour chacun, nul autre sentiment que le plus pur de tous, à moins qu'on ait des preuves du contraire. Ainsi le haut sentiment moral dont nous venons de parler, pensé, avec toutes les souffrances nécessaires à l'amélioration du monde, dans l'idéal de l'humanité, est pleinement valable pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux, devant la justice suprême, je dirai devant la justice de l'homme, s'il veut rendre, comme il le doit, sa justice analogue à celle-là. Il subsistera certainement toujours une justice, mais ce n'est pas la nôtre, car la base de ses juge-

logie, mais un abîme immense qu'on ne peut franchir sans tomber dans l'anthropomorphisme, ce dont j'ai donné la preuve ailleurs.

ments doit consister dans la conformité entière et irréprochable de la conduite avec l'idéal. Il doit pourtant être possible d'approprier la justice suprême à la justice humaine, si cette dernière est unie au sentiment du type moral. Toutefois, pour rendre cette appropriation intelligible, on rencontre de graves difficultés : nous en allons traiter immédiatement.

CHAPITRE III.

Difficultés que présente la réalité de l'idée du bon principe, et solution de ces difficultés.

La première difficulté qui rend incertaine la possibilité d'atteindre l'idéal précédent, celui de l'humanité agréable à Dieu en nous, à cause de la *sainteté* du législateur et des défauts de notre propre justice, est la suivante. La loi dit : « Soyez saints (dans votre conduite) comme votre père est saint dans le ciel ; » tel est, en effet, l'idéal du fils de Dieu qui nous est présenté pour modèle. Mais la distance entre le bien que nous devons accomplir et le mal d'où nous sortons est infinie, et, comme telle, elle est, en ce qui concerne l'action, c'est-à-dire la conformité de la conduite à la sainteté du législateur, infranchissable à jamais. Et pourtant le caractère moral de l'homme doit être en rapport avec cette distance. Par conséquent il doit consister dans le sentiment, dans la maxime universelle et pure de l'accord de la conduite avec l'idéal, germe dont tout bien doit sortir : cet accord résulte d'un principe saint que l'homme a adopté pour maxime suprême. C'est là une permutation de mots, une transformation

d'idées qui doit être possible, attendu que l'accord de la conduite avec l'idéal est un devoir. — Ainsi, la difficulté consiste à expliquer comment le sentiment peut valoir pour l'action qui toujours (non pas en général, mais à chaque moment) est défectueuse. Voici sur quoi s'appuie la solution : en tant que progrès continuel du bien imparfait au mieux indéfini, et d'après ce jugement de notre part que, dans les idées de relation de cause à effet, nous sommes inévitablement circonscrits dans les conditions de temps, l'action reste toujours défectueuse ; en sorte que nous devons considérer le bien phénoménal, c'est-à-dire en acte, comme constamment insuffisant eu égard à une loi sainte ; mais nous pouvons penser que le progrès indéfini du bien vers la conformité avec la loi, à cause du *sentiment* d'où il est émané et qui est suprasensible, est jugé par un scrutateur des coeurs, dans son intuition intellectuelle pure, comme un tout complet, même quant à l'action (la conduite) (1) ; en sorte que l'homme, malgré

(1) Il faut bien remarquer que l'on ne veut point dire ici que l'intention doive *suppléer* au manquement à un devoir et compenser indéfiniment le mal effectif ; il est plutôt présupposé que dans l'intention se trouve le caractère moral qui distingue un homme agréable à Dieu ; mais on veut dire que l'intention, qui tient lieu de la totalité des progrès à l'infini, ne fait que réparer l'incapacité où se trouve inévita-

ses imperfections permanentes, peut espérer en général d'être agréable à Dieu dans quelque moment que soit brisée son existence.

La *seconde* difficulté qui se présente si l'on considère l'homme, dans son aspiration au bien, par rapport au bien moral même et à la *félicité* divine, concerne la *félicité morale*, par laquelle il ne faut pas entendre ici l'assurance de l'inaltérable possession du contentement de son *état physique*, l'affranchissement des maux et la jouissance de plaisirs toujours croissants, comme l'on dirait du *bonheur matériel*; mais la réalité et la *persistance* d'un sentiment en progrès soutenu vers le bien et ne s'en écartant jamais. Persister dans les « actions selon le règne de Dieu, » *pourvu que l'on se sente fermement assuré que ce sentiment demeurera inébranlable*, ce serait se savoir déjà en possession du royaume céleste, puisque, en effet, l'homme animé d'un sentiment pareil aurait déjà de lui-même la confiance que « tout le reste, tout ce qui concerne le bonheur physique lui adviendra. »

Or on peut blâmer l'homme de prendre de tels

blement un être quelconque dans le temps, d'être jamais pleinement et entièrement ce qu'il a dessein d'être; quant à la compensation des transgressions arrivées pendant le progrès même, elle est traitée dans la solution de la *troisième* difficulté.

soucis et de former de tels vœux; on peut lui dire : « Son esprit (de Dieu) rend témoignage à notre esprit, etc., etc., » c'est-à-dire, celui qui possède un sentiment aussi pur qu'il est exigé sentira déjà de lui-même qu'il ne peut jamais tomber si bas qu'il prenne goût au mal de rechef; mais le mal ne lui est montré haïssable qu'en vertu de prétendus sentiments d'origine surnaturelle. Or on ne se trompe jamais plus facilement qu'en ce qui favorise la bonne opinion de soi-même. Il ne paraît donc pas convenable d'exciter en soi une pareille confiance; au contraire, il semble plus avantageux (pour la moralité) de « faire son salut par la *crainte* et la *terreur*. » Cette dernière parole est dure, et, mal comprise, elle peut pousser au plus sombre fanatisme. Mais sans une *pleine* confiance au sentiment une fois adopté, la constance à y persévérer serait à peine possible. C'est ce dont on peut juger, sans se livrer à des superstitions calmes ou furieuses, en comparant la conduite que l'on a tenue jusqu'alors avec le but que l'on s'est désigné. — En effet, l'homme qui depuis l'époque de l'adoption des principes du bien, a, pendant une vie suffisamment longue, observé l'effet de ces principes sur ses actions, c'est-à-dire sur sa conduite en progrès soutenu vers le bien, et a eu l'occasion de con-

clure d'une manière conjecturale seulement à un changement radical dans ses sentiments, peut pourtant aussi raisonnablement espérer que les premiers pas, pourvu que le motif en soit bon, augmentent de plus en plus en lui la *force* de poursuivre; qu'il n'abandonnera plus dès lors cette route ici-bas, mais qu'il s'efforcera d'y marcher avec plus de courage encore; bien plus, que si, après cette vie, une vie nouvelle recommençait, tout en tenant compte des nouvelles circonstances il continuerait à avancer sur le même chemin d'après le même principe : il s'approchera ainsi toujours davantage du but, pourtant inaccessible, de la perfection, parce que, d'après ce qu'il a observé en lui jusqu'ici, il peut tenir ses sentiments pour améliorés foncièrement. Au contraire celui qui, même après s'être souvent proposé d'atteindre le bien, n'a pourtant jamais pu tenir ferme et est toujours retombé dans le mal, ou a dû même observer dans le cours de sa vie que du mal il tombait dans le pire, et toujours plus avant, comme s'il se fût trouvé sur une pente irrésistible, celui-là, dis-je, ne peut raisonnablement concevoir l'espérance que, s'il avait encore ici à vivre plus longtemps, ou que, si une vie future se présentait devant lui, il serait meilleur, par la raison que le vice, après les avertissements du passé, serait extirpé de ses sentiments.

Or, de ces deux hypothèses, la première a trait à un avenir *invisible*, mais heureux et désiré; la seconde à une invisible misère; en d'autres termes, ce sont deux positions de l'homme dans une *éternité* heureuse ou malheureuse, d'après ce que nous pouvons en préjuger : ce sont, de plus, des représentations assez puissantes pour encourager les uns à se tranquilliser et à s'affermir dans le bien, pour exciter les autres à réveiller leurs consciences assoupies; et, par conséquent, elles peuvent, autant qu'il est possible au méchant de rompre avec le mal, lui servir de mobiles, sans qu'il soit nécessaire d'aller jusqu'à présupposer objectivement une éternité de bien ou de mal comme destinée de l'homme (1),

(1) Il est des questions qui, lorsqu'elles peuvent être résolues, n'ont pour celui qui les fait aucun heureux résultat et que, pour ce motif, l'on pourrait appeler des *questions puériles*. Dans cette classe de questions se trouve celle qui consiste à savoir si les châtiments de l'enfer seront infinis ou éternels. Si infinis, il est à craindre que plusieurs, tels que ceux qui croient au purgatoire, ou comme ce matelot dans le voyage de Moore, ne se disent : j'espère que je pourrai les supporter. Si éternels et si cette éternité est un article du symbole de la foi, l'espérance d'une délivrance complète des châtiments infligés en punition d'une vie d'impiété, contrairement à un principe de ce même symbole, s'évanouit. En effet, comme, au moment d'un repentir tardif, sur la fin de la vie, l'ecclésiastique demandé pour donner des conseils

et d'en faire un principe dogmatique ou une doctrine, aux prétendues connaissances et asser-

et dés consolations doit, après tout, trouver cruel et inhumain d'annoncer à un homme sa réprobation éternelle, et qu'entre cette éternelle réprobation et une absolution complète il n'y a pas de milieu (punition éternelle ou point de punition), l'ecclésiastique doit lui laisser l'espérance qu'il sera absous ; c'est-à-dire lui promettre que dans un court délai il le rendra un homme agréable à Dieu ; alors, comme il n'y a plus le temps de commencer à tenir une conduite moralement bonne, les aveux pleins de repentir, la croyance aux dogmes, et même les solennelles promesses d'une nouvelle vie, au cas de l'ajournement plus ou moins prolongé de la fin des jours, constituent un milieu entre les précédents extrêmes. — Telle est la conséquence à laquelle on ne peut échapper si l'*éternité* du sort réservé désormais à la conduite tenue est présentée comme un dogme, et si l'homme n'est pas plutôt excité à se faire, d'après son état moral actuel, une idée de l'avenir et à conclure lui-même cet avenir comme une conséquence que l'on peut prévoir naturellement. L'*impossibilité* de prévoir un terme à la série des châtiments en question sous la domination du mal, produit sur l'homme, pour le pousser à effacer le passé autant qu'il est en son pouvoir, par des réparations ou des compensations, avant la fin de sa vie, le même effet moral que celui qui peut être attendu de la menace d'un avenir uniforme et éternel, sans emporter avec elle les désavantages du dogme de l'éternité que, d'ailleurs, ne justifie ni l'intuition rationnelle ni l'interprétation de l'Écriture. L'homme méchant, sous le principe de la doctrine de l'éternité, compte déjà *ici-bas* sur un pardon facile à obtenir ; il croit qu'à la fin de sa vie

tions de laquelle la raison doive simplement se borner. Le sentiment bon et pur dont on a con-

il n'aura affaire qu'aux récriminations de la justice céleste contre lui, de cette justice que l'on satisfait avec de simples paroles, que, au demeurant, les droits des hommes n'auront plus de prise sur lui, et que personne ne rentrera dans la possession de son bien : ce résultat de cette sorte d'expiation est si ordinaire qu'un exemple du contraire est presque inouï. — Si l'on craint que la raison d'un homme ne le juge, au moyen de la conscience, d'une façon trop indulgente, on se trompe, je crois, beaucoup. Car la raison, étant libre et devant prononcer sur l'homme, est incorruptible ; et, en disant simplement à un homme que bientôt peut-être il paraîtra devant un juge, on l'abandonne ainsi à ses seules et propres réflexions, qui, vraisemblablement, le jugeront avec la plus grande sévérité. — Je veux encore ajouter deux observations. L'adage ordinaire : *lorsqu'on finit bien, tout est bien*, peut s'appliquer à des cas *moraux*, mais seulement à la condition que l'on entende par *finir bien* être véritablement un homme bon. Mais à quel signe un homme veut-il se reconnaître comme bon, puisqu'il ne peut conclure sa bonté que de sa conduite bonne et soutenue, et que, sur le point de voir sa vie terminée, il ne lui reste plus de temps pour commencer à tenir cette conduite? L'adage précédent pourrait plutôt s'appliquer au bonheur, mais seulement sous le point de vue d'où l'homme considère sa vie, non pas au commencement de sa vie, mais à la fin, lorsqu'il en remonte le cours. Les maux soufferts ne laissent aucun souvenir pénible lorsqu'on s'en voit délivré ; nous en conservons plutôt une sorte de joie qui ne rend que plus vive la jouissance du bonheur présent ; car le plaisir et la peine

science et que l'on peut nommer un bon génie chargé de nous diriger, emporte donc avec lui la

ressortissant de la sensibilité, sont renfermés dans le temps, passent avec lui et ne forment point un tout avec la jouissance actuelle de la vie, mais sont déplacés par cette jouissance actuelle qui leur succède. Si l'on applique ceci au jugement de la valeur morale de la vie passée, l'homme peut avoir le plus grand tort de la juger morale et vertueuse, quoiqu'il l'ait terminée par une conduite irréprochable. Car le principe moral subjectif du *sentiment*, d'après lequel la vie doit être jugée, est, en tant qu'objet suprasensible, d'une nature telle que son existence ne peut pas être partagée dans le temps, qu'elle ne peut être pensée que comme unité absolue; et, comme nous ne pouvons conclure ce sentiment que des actions ou des manifestations de ce sentiment, la vie ne peut être considérée, lorsqu'on veut la juger, que comme *unité temporaire*, c'est-à-dire comme un *tout*; alors les témérités de la première partie de la vie, avant l'amélioration, parlent aussi haut que le mérite de la dernière, et peuvent étouffer cette parole triomphante : *finir bien, c'est avoir fait tout bien.* — Enfin il existe une autre doctrine qui est le corollaire de la doctrine de la durée des peines dans l'autre vie, sans être de même nature, et qui consiste en ce que « tous les péchés doivent être remis ici-bas », que le compte doit être entièrement terminé à la fin de la vie, et que personne ne peut espérer dans la vie future de réparer le temps perdu sur cette terre. Or cette doctrine ne peut, pas plus que la précédente, être proclamée un dogme; elle n'est qu'un principe selon lequel la raison pratique prescrit, dans l'usage des notions du suprasensible, une règle, certaine du reste qu'elle ne sait rien du mode

confiance en sa constance et en sa fermeté, bien que d'une manière médiate, et c'est notre consolateur (le Paraclet) si nos faux pas nous inquiètent sur sa stabilité. La certitude de cette stabilité n'est pour l'homme ni possible, ni, comme on le conçoit, moralement avantageuse. Car (et il faut bien remarquer ceci) nous ne pouvons pas fonder notre confiance sur une conscience immédiate de l'immobilité de nos sentiments, parce que nous ne pouvons pas les percevoir, et qu'il nous faut conclure des conséquences de ces sentiments pour notre conduite à ces sentiments

d'être objectif du suprasensible. Elle dit tout simplement que nous ne pouvons conclure que de notre conduite si nous sommes agréables à Dieu ou si nous ne le sommes pas, et, comme il faut considérer la conduite jusqu'à la fin de la vie, c'est seulement alors que doit se terminer pour nous le compte dont la somme indiquera si nous pouvons ou si nous ne pouvons pas nous tenir pour justifiés. — En général, si, abandonnant le principe *constitutif* de la connaissance des objets suprasensibles dont, après tout, nous ne pouvons avoir l'intuition, nous limitions notre jugement aux principes *régulatifs* qui s'arrêtent à l'usage pratique et possible des premiers, nous agirions d'une manière beaucoup plus avantageuse, en maintes occasions, à la sagesse humaine; et la prétendue science de ce dont, au fond, nous ne savons absolument rien, n'aurait pas construit à grand'peine, pendant une longue durée, des raisonnements subtils sans fondement, quoique brillants, et qui ont fini par être préjudiciables à la moralité.

eux-mêmes ; mais cette conclusion étant tirée simplement d'observations ou de phénomènes du bon et du mauvais sentiment, ne fait jamais connaître la *force* de ce bon ni de ce mauvais sentiment avec certitude, surtout si l'on pense avoir amélioré ses sentiments, contre toute attente, vers la fin de sa vie ; car alors toute preuve empirique manque, puisqu'il n'y a plus de conduite sur laquelle soit fondé le jugement de notre mérite moral, et que le désespoir (heureusement la nature de l'homme, à cause de l'obscurité de toutes les prévisions sur les bornes de la vie, fait déjà en sorte d'elle-même de ne pas tomber dans un farouche découragement) est une inévitable conséquence d'un jugement rationnel de notre part sur notre état moral.

La *troisième* et la plus grande difficulté en apparence, celle qui représente l'homme, même lorsqu'il a pris la voie du bien, comme condamnable, dans l'ensemble de sa conduite, devant une *justice* divine, est la difficulté suivante. — Quel qu'ait pu être le résultat de l'acceptation d'un bon sentiment en lui, quelque constante qu'ait pu être même la conformité de sa conduite avec ce sentiment, l'homme *a pourtant commencé par le mal*, et cette faute, il lui est impossible de jamais l'effacer. Il peut se faire que, par suite de la transformation de son cœur, il n'en commette plus de nouvelles, mais il n'en est pas

moins vrai qu'il ne peut, par ce moyen, racheter les fautes anciennes. Il ne saurait puiser dans une conduite jusqu'alors régulière aucun excédant pour réparer ce qu'il a été une fois coupable de commettre en lui, car c'est toujours un devoir de faire tout le bien qui dépend de nous. — Mais cette faute originelle ou antérieure en général au bien qui peut être accompli, cette faute qui est, et rien de plus, ce que nous entendons par le mal *radical* (voir la Ire Partie), ne peut, autant que nous pouvons en juger dans notre justice rationnelle, être effacée par un autre que le coupable; car ce n'est pas une obligation *transmissible,* qui, comme une dette (il est indifférent au créancier, en effet, d'être payé par le débiteur même ou par tout autre), puisse être déversée sur un tiers; c'est de toutes les fautes *la plus personnelle,* une faute morale que le coupable seul et que nul innocent, quelque généreusement disposé qu'il soit à la prendre sur lui, ne peut assumer. — Or, comme le mal moral, la transgression de la loi morale en tant que *précepte divin, le péché,* en un mot, emporte non-seulement à cause de l'*infinité* du suprême législateur dont l'autorité a été violée (rapport immense de l'homme à l'Être suprême, dont nous ne comprenons rien), mais encore à cause de l'existence de ce mal dans le sentiment et les maximes en

général, ces principes universels servant de base à l'appréciation des transgressions partielles, comme le mal moral, dis-je, par cette double raison, emporte avec lui l'infinité des violations de la loi, par conséquent de la faute (ce qui devant un tribunal humain qui ne prend en considération que le crime individuel, par conséquent que l'acte et le sentiment spécial qui s'y rapporte, mais non le sentiment universel, est tout autre chose), chacun devrait s'attendre à une *punition infinie* et au bannissement à jamais du royaume de Dieu.

La solution de cette difficulté repose sur le principe suivant : le jugement rendu par le scrutateur des consciences doit être conçu de telle manière par nous qu'il soit tiré du sentiment général (intime et dominant) du coupable et non des manifestations de ce sentiment, des actions soit qu'elles s'écartent de la loi, soit qu'elles s'accordent avec elle. Or, ici, on présuppose dans l'homme un bon sentiment ayant la haute main sur le mauvais principe jusqu'alors puissant, et la question est alors transformée en celle-ci : la conséquence morale des actions mauvaises, le châtiment, c'est-à-dire l'effet du mécontentement de Dieu à l'égard du sujet, peut-il être rapporté à l'état où se trouve l'homme après avoir amélioré ses sentiments, état dans lequel il est déjà un objet

de la faveur divine? Puisqu'ici la question n'est pas de savoir si, avant le changement, le châtiment suspendu sur la tête de l'homme est légitimement possible à la justice divine (ce dont personne ne doute), ce châtiment, dans nos recherches, ne doit pas être regardé comme exécuté avant l'amélioration intérieure. Mais il ne peut pas être admis davantage après l'amélioration, alors que l'homme entre déjà dans une nouvelle vie et revêt moralement un autre être, comme applicable à la nouvelle qualité d'homme agréable à Dieu. Et pourtant l'homme doit satisfaction à la justice suprême devant laquelle un coupable ne peut jamais rester impuni. Ainsi, comme ni avant ni après la transformation de sentiment, le châtiment n'est légitimement possible à la sagesse divine, et que, d'un autre côté, il est nécessaire, il resterait à le regarder comme juste et exécuté dans l'état même de transformation. Nous devons donc examiner si à cet état, par suite de *l'idée* de transformation morale, ne se trouvent point inséparablement unis des maux que l'homme amélioré et renouvelé a mérités avant sa métamorphose interne (sous un autre rapport) et qu'il peut regarder comme des *châtiments* (1) au

(1) Cette manière purement hypothétique de considérer tous les maux dans le monde en général comme des puni-

moyen desquels il a satisfait à la justice divine. — Changer moralement, c'est sortir du mal et entrer dans le bien, c'est dépouiller le vieil homme et revêtir une nouvelle existence, puisque le sujet péchant (par conséquent aussi toutes les inclinations qui portent au péché) meurt

tions de transgressions commises, est moins nécessaire à la théodicée qu'utile à la religion ecclésiastique (au culte), car la supposition est ici trop commune pour être regardée comme le résultat de l'art et de l'habileté ; mais, à proprement parler, elle encourage la raison humaine qui est portée à rattacher le cours de la nature aux lois de la moralité et qui en déduit tout naturellement la pensée que nous devons chercher d'abord à nous rendre meilleurs avant de pouvoir désirer d'être affranchis des maux de la vie ou de pouvoir les atténuer par un bien-être qui en indemnise. — C'est en vertu de la même manière de voir que le premier homme (dans l'Écriture sainte) est représenté comme condamné au travail s'il veut vivre, et sa femme à enfanter avec douleur, *à cause de leur transgression*, quoique l'on ne comprenne pas comment, si la transgression n'eût pas été commise, ces créatures appartenant au règne animal et pourvues de pareils membres, pourraient avoir été formées pour une autre destination. Chez les Indiens, les hommes ne sont pas autre chose que des esprits (appelés Dewas) emprisonnés dans des corps de chair en punition de leurs fautes passées ; et même un philosophe (Malebranche) aimait mieux n'attribuer aux animaux sans raison aucune âme, et par conséquent aucun sentiment, que d'accorder que les chevaux devaient endurer tant de maux « sans avoir mangé du foin défendu. »

pour vivre selon la justice. Mais dans le changement moral il n'y a pas deux actes moraux séparés par un intervalle, il n'y a qu'un acte unique, parce que l'abandon du mal n'est possible que par l'intervention du bon sentiment qui met dans la voie du bien, et réciproquement. Le bon principe est donc contenu dans l'abandon du mauvais sentiment aussi bien que dans l'acceptation du bon, et la peine qui accompagne justement l'un a sa source dans l'autre. Le passage d'un sentiment corrompu à un bon sentiment (la mort du vieil homme, le crucifiement de la chair) est un sacrifice en soi et une entrée dans la longue série des maux de la vie que le nouvel homme accepte dans le même sentiment que le Fils de Dieu, à savoir, en vue du bien simplement; mais ces maux ne peuvent pourtant point être rapportés, comme *châtiments*, à un autre, c'est-à-dire au vieil individu (car il est moralement un autre homme). — Ainsi, quoique *physiquement* (considéré quant à son caractère empirique en tant qu'existence sensible) ce soit le même coupable, et que, comme tel, il doive être jugé par un tribunal moral, et conséquemment par lui-même, il est pourtant, à le considérer dans ses sentiments nouveaux, en tant qu'homme intelligible, un autre *moralement* devant le juge suprême aux yeux de qui le sentiment supplée à l'action; et

ce sentiment aussi pur que celui qu'adopta en lui le Fils de Dieu, cet *être saint*, en personnifiant cette idée, assume sur lui, comme *représentant*, et sur tous ceux qui croient en lui (pratiquement), la faute générale; il satisfait, comme *rédempteur*, par ses souffrances et par sa mort à la justice suprême, et fait, comme *avocat*, que tous puissent espérer de paraître devant leur juge tous justifiés, pourvu que (dans cette représentation) cette souffrance que l'homme nouveau doit, en dépouillant l'ancien, accepter pendant toute sa vie (1), soit représentée dans l'homme réalisant

(1) Même le sentiment moral le plus pur ne produit dans l'homme en tant qu'être physique, rien de plus qu'une aspiration continuelle à devenir un sujet agréable à Dieu en ce qui regarde l'action qui est du domaine du monde sensible. Quant à la qualité, comme ce sentiment doit avoir son *principe* par delà le sens, il faut et il est possible qu'elle soit sainte et conforme à la qualité de son type; quant au degré, comme ce sentiment se révèle dans les actions, il demeure toujours défectueux et infiniment éloigné de la pureté. Néanmoins ce sentiment renfermant, comme unité intellectuelle, le principe du progrès continuel dans la réparation de cette défectuosité, tient *la place de l'action* dans sa perfection. Mais on peut se demander : celui *à qui il n'y a rien* ou à qui il ne doit y avoir rien *à reprocher* peut-il se croire justifié et s'attribuer pourtant, *comme punitions*, les souffrances qui l'assaillent sur la route du bien où il avance toujours; peut-il reconnaître dans ces souffrances un châtiment, par conséquent les suites d'un sentiment de sa

l'idéal de l'humanité comme une mort continuellement soufferte. — Il y a donc ici ce superflu, précédemment critiqué, du mérite des œuvres, et un mérite qui nous est attribué *par grâce* (1). En effet, ce qui n'est toujours pour nous, pen-

part désagréable à Dieu? Oui, en sa qualité d'homme qui progresse toujours. Ce qui lui arrive comme punitions en sa qualité d'homme ancien (je veux parler de toutes les souffrances et de tous les maux de la vie en général), il les accepte avec joie en sa qualité d'homme nouveau, simplement en vue du bien ; ces peines, par conséquent, ne lui sont pas, en tant qu'homme nouveau, imputées comme punitions ; par peines on veut dire seulement que tous les maux, toutes les souffrances qui frappent un homme ont dû être imputés à l'homme ancien comme punitions, et en tant qu'il meurt au vieil homme, et qu'il revêt l'homme nouveau, il les accepte volontiers comme autant d'occasions d'apprécier et d'exercer son sentiment moral dont les châtiments sont tout ensemble l'effet et la cause, ainsi que du contentement et du *bonheur moral* qui résulte de la conscience de ses progrès dans le bien, progrès qui ne font qu'une seule et même action avec l'abandon du mal. Mais les mêmes maux durant l'ancien sentiment ont dû non-seulement valoir comme punitions, mais être inventés comme telles, parce que, considérés comme maux purs et simples, ils sont positivement opposés à ce que l'homme animé du sentiment de *bonheur physique* prend pour son but unique.

(1) Il n'y a que la *réceptivité* que nous puissions nous attribuer en propre ; mais le décret d'un supérieur pour octroyer un bien par rapport auquel le subordonné n'a rien que sa réceptivité (morale), s'appelle *grâce*.

dant la vie terrestre, peut-être même dans tous les temps à venir et dans tous les mondes, qu'en simple *devenir*, nous est ici attribué absolument comme si nous en étions déjà en pleine possession, bien que nous n'y ayons aucune prétention d'après la connaissance empirique que nous avons de nous-mêmes; car nous nous connaissons si bien (nous ne jugeons pas nos sentiments d'une manière immédiate, mais seulement d'après nos actions), que l'accusateur qui est en nous prononcerait plutôt une sentence de condamnation. C'est donc bien notre grâce (fondée sur la satisfaction qui ne consiste pour nous que dans l'idée de l'amélioration de nos sentiments, amélioration dont Dieu seul est juge) que la justice éternelle, comme il lui convient d'ailleurs, nous accorde, si, eu égard au bien qui résulte de la croyance en la satisfaction de notre part, nous sommes dispensés de toute justification.

On peut encore demander si cette déduction de l'idée d'une justification de l'homme coupable, mais ayant passé à des sentiments agréables à Dieu, a un usage pratique et quel il peut être. Or il ne s'agit pas de savoir quel usage *positif* on peut en faire dans la religion et dans la conduite, la condition fondamentale de cette recherche et sa prétention étant que l'on en fasse

un usage effectif dans le bon sentiment obligatoire, au secours (au développement, au progrès) duquel tout usage pratique des idées morales aboutit proprement; car, en ce qui concerne la consolation, le bon sentiment l'emporte déjà avec lui pour celui qui possède ce sentiment (en tant que consolation et espérance, non point en tant que certitude). Comme tel, le bon sentiment n'est donc que la solution d'une question spéculative qui, toutefois, ne peut être passée sous silence, parce que autrement on pourrait reprocher à la raison d'être absolument impuissante à concilier l'espérance en l'absolution de la faute de l'homme avec la justice divine, reproche qui pourrait lui être préjudiciable sous maints rapports, surtout sous le rapport moral. Mais l'utilité négative qui peut être tirée de l'idée en question pour la religion et les mœurs par rapport à chacun, s'étend très-loin. Car on voit par la précédente déduction que c'est seulement en présupposant le changement complet du cœur que l'homme chargé de fautes peut espérer d'être absous par la justice suprême; par conséquent toutes les expiations, qu'elles soient internes ou extérieures, toutes les invocations, toutes les hymnes de louanges (même celle de l'idéal, type du Fils de Dieu) ne peuvent suppléer au bon sentiment, et si ce sentiment existe, elles ne peuvent

en rien en augmenter la valeur devant le tribunal suprême; car l'idéal doit être adopté dans notre conscience pour valoir à la place de l'action. C'est un autre idéal qui est contenu dans cette question : Que peut se promettre l'homme de sa conduite *à la fin de sa vie* ou qu'a-t-il à craindre? L'homme doit d'abord connaître, du moins jusqu'à certain point, son caractère; par conséquent, lors même qu'il croit qu'une amélioration s'est accomplie dans ses sentiments, il doit prendre aussi en considération ses sentiments anciens (corrompus) d'où il est sorti; juger en quoi et combien il s'est éloigné de ces premiers sentiments, quelle qualité (pure ou encore impure) et quel degré les prétendus nouveaux sentiments ont atteints, afin de triompher des anciens et prévenir tout retour vers eux; il aura donc à poursuivre de nouveaux sentiments pendant toute sa vie. Ainsi, comme il ne peut acquérir de ses sentiments réels une notion certaine et précise par une conscience immédiate, mais seulement les juger d'après la conduite qu'il tient effectivement, il peut être convaincu que, pour base de sa sentence, le juge futur (la conscience qui veille en son sein, aidée de la connaissance empirique de lui-même évoquée en témoignage) ne prendra aucun de ses états en particulier, mais que sa *vie tout entière* sera un jour

dévoilée, non-seulement telle partie, non-seulement la dernière qui est peut-être encore la plus favorable; animé de cette conviction, l'homme persévérerait de lui-même dans ses principes, lors même que sa vie (sans pour cela se fixer une borne) durerait encore plus longtemps. Il ne doit donc pas, en ce cas, laisser le sentiment connu d'avance défendre l'action, mais il doit, au contraire, conclure de l'acte externe au sentiment. Qu'en pense le lecteur? N'est-ce pas cette pensée seule qui rappelle à l'homme (ce ne peut être alors le plus méchant) beaucoup de choses qu'il a laissées tomber indifféremment de sa mémoire, lors même qu'on ne lui dirait rien, hormis qu'il a un motif de croire qu'il se trouvera un jour devant un juge qui décidera de son sort futur par la conduite qu'il aura tenue jusqu'alors? Si l'homme interroge le juge qui se trouve en lui, il est jugé sévèrement, car il ne peut pas corrompre sa raison; mais si, comme pour puiser des renseignements à diverses sources, on lui représente un juge étranger, il peut soulever contre la sévérité de ce juge plusieurs objections tirées de la fragilité humaine, et il pense, en général, qu'il vaut mieux pour lui prévenir le châtiment de la part du juge, au moyen de tourments de soi-même en signe de repentir, non en conséquence d'une véritable intention

d'amélioration, ou bien fléchir le juge par des prières et des supplications et même par des formules et des dogmes; et s'il conçoit l'espérance d'atteindre ce dernier but, selon le mot: *bon commencement, bonne fin*, il prend d'avance la résolution de ne point perdre sans nécessité trop d'instants d'une vie qui lui est chère, et, lorsqu'il touchera à sa fin, de régler promptement son compte à son avantage (1).

(1) L'intention de ceux qui, à leurs derniers moments, font appeler un ecclésiastique, est ordinairement d'avoir en lui un *consolateur*, non des souffrances physiques que causent la maladie suprême, et la crainte naturelle de la mort (car la mort même qui les termine peut en consoler), mais des *souffrances morales*, c'est-à-dire des reproches de la conscience. Cet usage devrait être soutenu et encouragé afin de prévenir la négligence à faire le bien et à détruire (à réparer) le mal dans ses conséquences encore possibles, en se conformant ainsi à l'avertissement: « Aie de la condescendance même pour ton ennemi (celui qui a des prétentions juridiques contre toi), tant que tu es avec lui sur le chemin, c'est-à-dire tant que tu vis, afin qu'il ne te livre pas à ton juge (après la mort), » etc. Mais il n'en va pas ainsi: donner, pour ainsi dire, de l'opium à la conscience est tout le mérite du mourant et de ceux qui lui survivent; cela est pourtant contraire à l'intention dans laquelle un tel secours spirituel peut être tenu pour nécessaire à la fin de la vie.

SECONDE SECTION.

DE LA PRÉTENTION DU MAUVAIS PRINCIPE A LA DOMINATION SUR L'HOMME ET DE LA LUTTE DES DEUX PRINCIPES L'UN CONTRE L'AUTRE.

CHAPITRE UNIQUE.

L'Écriture sainte, le Nouveau Testament, expose, sous forme d'histoire, ce rapport moral intelligible, et représente deux principes opposés l'un à l'autre dans l'homme de même que le ciel et l'enfer, comme deux personnes hors de lui, qui non-seulement essaient leurs forces l'une contre l'autre, mais encore (l'une étant l'accusatrice de l'homme, l'autre son avocat) veulent également faire valoir au nom du *droit* leur prétention devant un juge suprême.

L'homme fut investi primitivement de la possession des biens de toute la terre (1. Moïse, I, 28), à condition, toutefois, qu'il posséderait ces biens seulement en sous-propriété (*dominium utile*), relevant de son créateur et maître, comme d'un possesseur supérieur et direct (*dominus director*). En même temps apparaît un mauvais génie (nous ne pouvons du reste savoir comment il

fut assez méchant pour devenir infidèle à son maître après avoir été bon originellement), qui, à cause de sa chute, fut déshérité de toutes ses possessions quelles qu'elles fussent dans le ciel, et voulut en conséquence en acquérir d'autres sur la terre. Or, étant un être d'une classe supérieure, — un esprit, — il ne pouvait trouver de jouissance dans des objets terrestres et corporels; il chercha donc à acquérir un empire sur les âmes en aliénant du maître suprême les premiers parents du genre humain et en se les attachant, ce qui lui réussit; il chercha ainsi à s'ériger en possesseur supérieur de tous les biens de la terre, c'est-à-dire en prince du monde. Or on pourrait ici élever cette objection : pourquoi Dieu n'a-t-il pas eu recours contre ce traître à sa toute-puissance (1) et a-t-il préféré anéantir dès le commencement le royaume qu'il s'était d'abord proposé de fonder? La solution de cette objection est claire : la domination et le gouvernement de la

(1) Le Père *Charlevoix* rapporte que, montrant à un Iroquois, son élève, tout le mal que le mauvais génie avait introduit dans le monde primitivement bon et comment il faisait encore de constants efforts pour éluder les règlements et les ordres les plus sacrés de Dieu, son élève lui demanda spontanément, pourquoi Dieu n'anéantissait pas Satan; question à laquelle le R. P. avoue, en toute simplicité de cœur, n'avoir pu trouver sur-le-champ de réponse.

suprême sagesse s'exerce sur les êtres raisonnables conformément au principe de leur liberté, et tout ce qui se rencontre de bien et de mal doit leur être directement imputé. Ainsi, en dépit du bon principe, un empire du mal fut fondé, et tous les hommes descendant (naturellement) d'Adam y furent soumis, avec leur consentement toutefois : l'illusion que produisirent sur eux les biens de ce monde détourna leurs regards de l'abîme de corruption auquel ils étaient réservés. Le bon principe, à cause de sa légitime prétention à la domination sur l'homme, se mit en sûreté en créant une forme de gouvernement basée simplement sur le respect public de son nom (la théocratie juive); mais, comme les âmes de ses sujets n'étaient déterminées par aucun autre mobile que par les biens temporels et qu'ils ne voulaient être ainsi gouvernés qu'au moyen de récompenses et de châtiments; comme ils n'étaient susceptibles d'aucune loi, hormis celles qui imposaient des cérémonies et des pratiques gênantes, hormis ces lois, d'ailleurs parfaitement morales, pour lesquelles il y a lieu à contrainte extérieure, qui ne sont, par conséquent, que des lois civiles dans lesquelles le sentiment moral n'est point pris en considération; alors cette forme de gouvernement ne porta aucun préjudice essentiel au royaume des ténèbres, mais servit tout simple-

ment à rappeler sans cesse à la mémoire l'imprescriptible droit du possesseur primitif.

Or, chez le peuple juif, à une époque où il ressentait dans toute leur étendue les maux qu'entraîne une constitution hiérarchique, alors que ces maux étaient retracés devant leurs yeux autant par le fait même que par les leçons de liberté morale données par les Grecs, leçons qui ébranlaient l'esprit d'esclavage et qui avaient insensiblement acquis de l'influence sur l'esprit de ce peuple, alors par conséquent qu'il était mûr pour une révolution, il parut un personnage dont la sagesse, encore plus pure que celle de tous les philosophes antérieurs, était comme descendue du ciel; il s'annonçait lui-même, en ce qui concernait ses leçons et son exemple, comme un homme, il est vrai, pur et simple, mais pourtant comme un envoyé d'une naissance telle, que son innocence originelle n'était point comprise dans ce traité que le reste du *genre humain* conclut par son représentant, sa tige primitive, avec le mauvais principe (1), d'une nais-

(1) Une personne affranchie de la disposition innée au mal, personne que l'on peut d'autant mieux se représenter qu'on la fait naître d'une mère-vierge, est une idée de la raison qui s'accommode à un instinct pour ainsi dire moral, difficile à expliquer, mais qu'il est pourtant impossible de nier ; car nous considérons la procréation naturelle, en tant qu'elle ne

sance telle enfin « que le prince de ce monde n'y avait eu aucune part. » En ces circonstances, la

peut avoir lieu sans un plaisir sensuel partagé, et qu'elle semble établir une parenté trop rapprochée entre la race humaine et l'espèce des animaux en général, comme quelque chose dont nous avons à *rougir*. C'est cette représentation qui est certainement la cause propre de la prétendue sainteté de l'état monacal. L'acte de la génération nous paraît le résultat d'un appétit immoral, incompatible avec la perfection de l'humanité, inhérent pourtant à la nature de l'homme et dont héritent ses descendants comme d'une disposition mauvaise.

L'obscure représentation de cette personne, représentation d'un côté sensible, d'un autre côté, morale et conséquemment intellectuelle, est donc l'idée adéquate de la naissance surnaturelle (virginale) d'un enfant pur de tout défaut moral; mais cette idée n'est pas sans difficulté dans la théorie où il est inutile de rien déterminer, en ce qui concerne cette représentation, sous le rapport pratique. Car, dans la supposition de l'épigénèse, la vierge-mère, qui a été procréée *naturellement*, devrait partager la faute morale de ses parents et transmettre au moins la moitié de cette faute à son enfant, malgré sa procréation surnaturelle. Pour éviter cette conséquence, il faudrait admettre, dans le système de la *préexistence* du germe du mal chez nos parents, le développement de ce germe simplement chez l'*homme* et non chez la *femme*; le système de l'*animalcul. sperm.*, et non celui des *ovulorum*; comme l'homme n'est pour rien dans une grossesse surnaturelle, cette sorte de représentation, cette idée de la vierge-mère pourrait être défendue alors théorétiquement. — Mais pourquoi toutes

domination de ce dernier était en péril. Car cet homme agréable à Dieu résiste aux tentations, et refuse même d'accéder à tout contrat; d'autres hommes adoptent aussi ce sentiment en toute vérité; ce sont autant de sujets enlevés au prince de ce monde, et son empire court le danger d'être détruit entièrement. C'est pourquoi il offre à l'homme aux sentiments divins de le constituer le possesseur de tout son royaume, pourvu qu'il consentît à lui rendre hommage comme au propriétaire direct. Comme cette démarche reste sans succès, non-seulement il soustrait à cet étranger sur son sol tout ce qui peut lui rendre la vie sur terre agréable (il le réduit à l'extrême misère), mais il met encore en œuvre contre lui toutes les persécutions au moyen desquelles les méchants peuvent rendre la vie amère, les tortures que l'homme de bien ressent jusqu'au fond de son âme, il calomnie l'intention pure de ses enseignements (pour lui enlever tout *crédit*), et il le persécute jusqu'à ce qu'il meure d'une mort ignominieuse. Mais, malgré les assauts de la méchanceté la plus noire, l'homme aux divins sentiments ne perdit rien de sa fermeté et de sa séré-

ces théories soit pour soit contre, lorsqu'il suffit, dans la pratique, de nous représenter cette idée, en tant que symbole de l'humanité résistant aux séductions du mal et en triomphant, comme un modèle?

nité d'âme dans ses leçons et ses exemples qui étaient destinés à la propagation du bien dans le monde. Quelle fut donc l'issue de ce combat? L'issue peut en être considérée comme *juridique* ou comme *physique*. Si l'on considère le résultat matériel (qui tombe sous les sens), le bon principe est le parti vaincu; il dut, après avoir enduré de nombreuses souffrances, perdre la vie (1); car il

(1) Ce n'est pas (comme Bahrdt le prétend poétiquement) qu'il *cherchât* la mort pour produire un grand effet et donner un éclatant exemple en causant une grande sensation ; c'eût été un suicide. Car on ne peut s'exposer à perdre la vie, on ne peut même attendre la mort de la main d'un adversaire auquel on ne peut échapper, sans être infidèle à un devoir que l'on ne saurait négliger; on ne peut disposer de soi et de sa vie comme d'un moyen pour quelque fin que ce soit et être ainsi l'auteur de sa mort. — On ne peut pas dire davantage qu'il a exposé sa vie non avec une intention morale, mais dans un dessein politique et illégitime pour renverser la domination des prêtres et pour s'ériger en pouvoir souverain à leur place; car, lorsque, à la cène, ayant perdu déjà l'espérance de conserver la vie, il exhorta ses disciples à renouveler cet acte en mémoire de lui, il combattit le dessein supposé. Si la cène eut dû être la commémoration d'une entreprise temporelle malheureuse, l'exhortation eût tourné contre son auteur, et par conséquent eût été contradictoire. Pourtant le souvenir qui y est attaché peut rappeler une intention très-bonne et très-morale du maître, à savoir : d'opérer encore de son vivant, par le renversement de cette religion extérieure qui étouffait tout sentiment moral, et par l'anéantis-

avait excité une révolte contre une domination étrangère qui avait la force pour elle. Mais comme le règne sous lequel les *principes* sont tout-puissants (ils peuvent toutefois être bons ou mauvais) n'est pas un règne de la nature, mais un règne de la liberté, c'est-à-dire un règne tel que l'on n'y puisse disposer des choses qu'autant que l'on domine sur les âmes, dans lequel, par conséquent, personne n'est esclave que celui qui veut l'être et aussi longtemps qu'il veut l'être; cette mort (le plus haut degré de la souffrance de l'homme) était donc la manifestation du bon principe, c'est-à-dire de l'humanité dans sa perfection morale, comme un modèle à imiter pour chacun. Cette représentation du bon principe dut et put dans son temps, peut même dans tous les temps, exercer une très-grande influence sur les âmes en faisant voir la liberté des enfants du ciel et la servitude des fils de la terre dans un contraste frappant. Mais le bon principe, non-

sement de l'autorité de ses prêtres, une révolution religieuse *publique;* c'est dans ce but que les disciples dispersés dans le monde se réunirent pour la pâque. On peut donc regretter, même encore aujourd'hui, que son dessein n'ait point été accompli; mais il n'a point complétement échoué : après la mort de son auteur, il s'est réalisé par une transformation religieuse qui, après beaucoup de maux, s'est propagée en silence.

seulement à une certaine époque, mais depuis l'origine du genre humain, est descendu d'une manière invisible du ciel dans l'humanité (comme doivent l'avouer tous ceux qui ont remarqué la sainteté de l'homme et, en même temps, l'incompréhensibilité de l'union de cette sainteté avec la nature sensible de l'homme dans la disposition morale), et y a choisi d'une manière juridique son premier domicile. Étant ainsi apparu dans un homme réel pour servir d'exemple à tous les hommes, « il se présenta dans son domaine, et les siens ne l'accueillirent point ; mais ceux qui le reçurent, il leur accorda le droit de s'appeler enfants de Dieu croyant en son nom. » En d'autres termes, il ouvre, par l'exemple de l'homme dans lequel il s'est incarné, la voie de la liberté à chacun de ceux qui, comme lui, veulent mourir à tout ce qui tient, au préjudice de la moralité, la liberté enchaînée à la vie terrestre, et il voit « un peuple ardent aux bonnes œuvres se réunir sous sa domination », et il abandonne à eux-mêmes ceux qui préfèrent la servitude morale.

Ainsi l'issue morale de ce combat n'est pas proprement une *victoire* du mauvais principe sur le parti du héros de cette histoire (jusqu'à sa mort) ; car le règne du premier dure encore, et il doit, en tout cas, entrer dans une nouvelle phase pendant laquelle il sera détruit, ou du moins le pouvoir

qu'il a de maintenir sous sa domination malgré eux ceux qui lui ont été jusqu'alors soumis; mais sur ceux-là sera établie une nouvelle domination morale (car il en faut toujours une à l'homme) qui sera un état de liberté dans lequel ils trouveront pour leur moralité soutien et protection, dans le cas où ils voudraient abandonner leur premier maître. Du reste, le prince de ce monde où les sacrifices et les mortifications de l'amour-propre, qui sont représentés ici comme des persécutions de la part du mauvais principe, peuvent être regardés comme émanant du principe du bien, et, en tous cas, se résolvent en des douleurs physiques, le prince de ce monde, dis-je, c'est toujours le mauvais principe, parce que, sous son règne seul, il y a des récompenses pour ceux qui ont érigé en but final le bien-être sur la terre.

On voit facilement que si l'on revêt d'une enveloppe mystique cette sorte de représentation vivante, l'unique qui vraisemblablement ait été *populaire* dans son temps, elle (son esprit et son sens rationnel) a été pratiquement valable et obligatoire pour tout le monde et pour tous les temps, parce qu'elle est assez rapprochée de l'homme pour qu'en elle il reconnaisse un devoir. Le sens rationnel de cette représentation est qu'il n'y a de salut pour les hommes que

dans l'acceptation la plus intime des véritables principes moraux dans sa conscience; et que cette acceptation est entravée non par la sensibilité si souvent incriminée, mais par une certaine *perversité* (*per-versitas*) coupable, ou, si l'on veut nommer autrement cette méchanceté, par la perfidie, par la fausseté, par une ruse satanique qui infiltra le mal dans le monde: cette dépravation se trouve dans tous les hommes et rien ne peut y remédier si ce n'est l'idée du bien moral dans toute sa pureté, idée que notre conscience sait appartenir réellement à notre disposition originelle, et que l'on doit s'efforcer de maintenir pure de tout mélange et accepter profondément parmi ses sentiments pour être convaincu, par l'effet qu'elle opère successivement sur l'âme, que les puissances redoutées du mal ne peuvent l'ébranler (les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elles), et que, afin de ne pas suppléer à cette confiance *superstitieusement* par des expiations qui ne présupposent aucun changement de sentiment, ni *fanatiquement* par de prétendues illuminations intérieures (purement passives), et afin de n'être pas ainsi perpétuellement éloignés du bien fondé sur notre activité, nous ne devons chercher au bien moral d'autre caractère que celui que dénonce une conduite parfaitement régulière. — D'ailleurs l'effort

que nous faisons pour trouver dans l'Écriture ce sens qui est en harmonie avec le sens *très-saint* que la raison enseigne, peut être tenu non-seulement pour permis, mais encore pour rigoureusement obligatoire; et l'on peut, à cette occasion, se souvenir de ce que le Sage disait à ses disciples : Chacun suit sa route particulière, et, en définitive, tous arrivent au même but : « Ne le repoussez pas, car celui qui n'est pas contre nous est pour nous. »

OBSERVATION GÉNÉRALE.

Si une religion morale (qui ne consiste pas dans des règlements et des observances, mais dans la disposition du cœur à pratiquer régulièrement les devoirs humains considérés comme préceptes de Dieu) doit avoir une base, ce ne peut être les *miracles* que l'histoire rattache à son institution et qui doivent eux-mêmes rendre enfin superflue la croyance aux miracles en général. En effet, il y a jusqu'à un certain point culpabilité d'incrédulité morale à ne vouloir accorder aux préceptes du devoir tels qu'ils sont originellement écrits dans le cœur de l'homme par la raison, d'autorité suffisante qu'autant qu'ils sont appuyés par des miracles : « Si vous ne voyez ni signes ni miracles, vous ne croyez pas. » Telle est pourtant la disposition générale de l'esprit humain : si une religion simplement de culte et d'observance atteint son but, comme, pour cela, une religion fondée en esprit et en vérité (dans le sentiment moral) doit être établie, l'introduction de cette dernière sera, bien qu'elle n'en ait nul besoin,

accompagnée et pour ainsi dire ornée de miracles dans l'histoire, afin de préconiser la fin de la religion de culte qui, sans miracles, n'aurait aucune espèce d'autorité. Il y a plus : pour gagner les partisans de la religion de culte à une religion nouvelle, il faut interpréter la première comme un symbole, ancien et compris maintenant, de ce qui forme le but suprême de la Providence dans la nouvelle religion. Dans une pareille position, il est parfaitement oiseux de combattre les récits ou les interprétations, si la vraie religion existe et réussit à se consolider par les principes rationnels mêmes qui autrefois ont eu besoin d'être introduits par les précédents moyens. On voudrait admettre que la foi pure et simple, la foi traditionnelle en des choses incompréhensibles, foi que l'on peut avoir sans pour cela être meilleur ni le devenir jamais, est une manière et même l'unique manière d'être agréable à Dieu; or, voilà ce qu'il faut combattre de toutes ses forces et de toute sa puissance. Ainsi, il peut se faire que la personne du maître qui enseigne une religion universelle, valable pour tous les hommes, soit un mystère, que son apparition ici-bas, de même que sa disparition, que sa vie pleine de bienfaits et ses souffrances soient d'éclatants miracles, bien plus, que son histoire qui confirme tous ces miracles

soit un miracle elle-même, soit une révélation surnaturelle; nous pouvons laisser tous ces miracles pour ce qu'ils sont, nous pouvons même honorer l'enveloppe symbolique qui a servi à répandre et à vulgariser une doctrine dont les titres à notre foi sont ineffaçablement gravés dans nos âmes et n'ont nul besoin de miracles; pourvu que, en ce qui concerne l'usage de ces faits historiques, nous n'en érigions point en devoirs religieux la science et la profession, et que nous ne les proclamions point ce qui peut nous rendre agréables à Dieu.

Mais pour ce qui est des miracles en général, il se rencontre des hommes de sens qui, sans paraître aux yeux de l'opinion les rejeter, s'efforcent pourtant de ne point laisser grandir la foi pratique en eux; ce qui veut dire simplement qu'ils croient bien *théoriquement* à la réalité des miracles, mais que dans les *affaires* de la vie ils n'en reconnaissent aucun. C'est ainsi que de sages gouvernements ont toujours toléré, admis même légalement dans la doctrine religieuse publique l'opinion qu'il y avait eu des miracles *anciennement*, mais n'en ont point autorisé de nouveaux (1). Les anciens miracles

(1) Les prêtres eux-mêmes qui consultent pour leurs articles de foi l'autorité constituée, je veux dire les prêtres orthodoxes, ont, relativement aux miracles nouveaux, les

étaient peu à peu déterminés et limités par l'autorité, en sorte que des désordres n'en pouvaient

mêmes maximes. Aussi M. Pfenniger, défendant son ami M. Lavater, qui prétendait que l'on pouvait croire aux miracles actuels, accusait justement ces prêtres d'inconséquence, attendu que (il exceptait expressément ceux qui pensaient sur ce point à la façon des *naturalistes*), soutenant les thaumaturges qui, il y avait environ dix-sept siècles, avaient été partie active de la communion chrétienne, ils ne voulaient plus maintenant reconnaître de miracles, bien qu'ils ne pussent pas prouver par l'Écriture que les miracles dussent un jour absolument cesser (car cette subtilité que les miracles ne sont plus nécessaires est une prétention à une vue trop longue pour mériter confiance), et, en cela, ces prêtres sont restés les obligés de M. Pfenniger. C'est donc une simple maxime de la raison de ne point permettre de miracles aujourd'hui; et les défendre ce n'est pas voir objectivement qu'il n'y en a point. Mais cette maxime, qui tend à prévenir le désordre dans une république civile, ne vaut-elle pas aussi au cas où l'on a à redouter un désordre analogue dans la république des philosophes et des hommes spéculatifs en général? — Ceux qui, refusant les grands (les éclatants) miracles, accordent généreusement les *petits* sous le prétexte d'une *direction extraordinaire* (parce que ceux-ci, en tant que simple détour, n'exigent qu'un minime emploi de forces de la part de la cause surnaturelle), ne réfléchissent pas qu'il ne s'agit pas ici de l'effet ni de la grandeur, mais de la forme du cours de la nature, c'est-à-dire de la manière dont l'effet s'est produit, s'il s'est manifesté d'une manière naturelle ou extraordinaire, et qu'il n'y a pour Dieu aucune différence entre le facile et le difficile. Pour ce qui

guère résulter dans l'État. Mais les nouveaux thaumaturges devaient nécessairement inquiéter le pouvoir en produisant des effets qui pouvaient troubler le repos général et l'ordre établi. Si l'on demande, toutefois, ce qu'il faut entendre par le mot *miracle*, comme il s'agit proprement de savoir ce que sont les miracles pour nous, c'est-à-dire pour l'usage pratique de notre raison, on peut s'expliquer en disant que ce sont des événements extérieurs dont les causes sont et doivent demeurer pour nous absolument inconnues. On peut alors distinguer les miracles en *théistiques* et *démoniques*, et ces derniers en *angéliques* (agathodémoniques) et en *diaboliques* (cacodémoniques), et c'est surtout des miracles diaboliques que l'on s'enquiert, car les bons anges (je ne sais trop pourquoi) donnent peu ou point à parler d'eux.

Quant aux miracles théistiques, nous pouvons sans doute nous faire une idée des lois de la relation des effets à leur cause (en tant que cette cause est un être tout-puissant, etc., et par conséquent moral), mais nous ne pouvons nous en faire qu'une idée *générale*, en nous représentant l'être-cause comme créateur du monde et auteur

est du *mystérieux* des influences surnaturelles, il se résout dans l'obscurité du principe des intentions et n'a point l'importance d'un miracle.

de l'ordre matériel et de l'ordre moral dans le monde, parce que nous ne pouvons acquérir de ces lois harmoniques une connaissance immédiate et essentielle dont la raison puisse faire usage. Mais si nous admettons que Dieu laisse dévier la nature quelquefois et surtout au moment du plein accord de ces lois, nous n'aurons acquis et ne pouvons même jamais espérer d'acquérir la moindre idée de la loi selon laquelle Dieu se conduit pour la production des événements extraordinaires (hormis l'idée *morale générale* que tout ce qu'il fait est bien fait; mais ceci, dans le cas particulier, ne précise rien). La raison est donc ici comme paralysée, puisqu'elle est entravée dans ses spéculations sur les lois connues, et qu'elle n'est instruite de rien de nouveau, qu'elle ne peut même espérer d'en être jamais instruite ici-bas. Mais de tous les miracles les démoniques sont les plus inconciliables avec l'usage de notre raison. Car, en ce qui concerne les miracles *théistiques*, la raison pourrait encore avoir pour son usage un caractère négatif, à savoir que, si l'on nous représente comme immédiatement ordonné de Dieu un événement en opposition directe avec la moralité, cet événement, malgré l'apparence d'un miracle divin, n'en est pas un (par exemple, si un père reçoit l'ordre de tuer son fils qu'il sait être sien et parfaitement

innocent); mais pour les miracles appelés démoniques, le criterium manque, et si l'on voulait prendre pour signe caractéristique le signe positif opposé au précédent, à savoir que si nous sommes miraculeusement portés à faire une bonne action que nous reconnaissons être déjà en soi un devoir, cette excitation ne vient pas d'un mauvais génie, on pourrait gravement se tromper, car le mauvais génie, selon la tradition, se présente souvent sous l'apparence d'un ange de lumière.

Dans la vie, on ne peut donc compter sur des miracles ni en faire état dans l'usage de sa raison (usage qui est nécessaire dans toutes les positions). Le juge, quelque foi qu'il ait aux miracles accrédités dans l'Église, écoute la défense basée par le délinquant sur des tentations du diable, auxquelles il prétend avoir été en proie, absolument comme s'il ne disait rien : néanmoins s'il jugeait la chose possible, il prendrait toujours en considération cette circonstance qu'un homme ordinaire et simple est tombé dans les piéges d'une puissance malfaisante; mais il ne peut citer le mauvais génie, le confronter avec le prévenu, en un mot, il ne peut recourir, en ce cas, à aucune mesure rationnelle. L'ecclésiastique intelligent se gardera donc bien de remplir la tête de ses ouailles des histoires du

Protée infernal et d'égarer leur imagination. Quant à ce qui est des miracles heureux, ce ne sont guère dans la vie que de pures manières de s'exprimer. Ainsi le médcein dit : à moins d'un miracle, il n'y a rien à espérer pour ce malade, c'est-à-dire qu'il ne peut en revenir. — C'est donc également à l'usage qu'il faut rapporter la manière de parler du physicien qui montre les causes des événements dans les lois physiques de ces événements, je dis dans les lois physiques des effets qu'il peut constater par l'expérience, quoiqu'il doive renoncer à la connaissance intrinsèque de ce qui agit d'après ces lois ou de ce qu'elles seraient pour nous dans le cas possible où nous serions doués d'un autre sens. De même, c'est un devoir pour l'homme de travailler à son amélioration morale; et les influences célestes peuvent certes lui venir en aide pour accomplir cette amélioration ou être regardées par lui comme nécessaires pour en expliquer la possibilité; mais il n'est capable ni de les distinguer avec certitude des influences naturelles, ni de les faire, pour ainsi dire, descendre du ciel en lui. Ainsi, comme avec ce système des influences il ne peut s'attribuer l'initiative immédiate de rien, il ne *consacre* (1), en ce cas, aucun miracle; mais, s'il

(1) C'est-à-dire qu'il n'adopte point la croyance aux miracles parmi ses maximes (ni dans celles de la raison théo-

se soumet au prescrit de la raison, il agit alors comme si toutes les transformations et améliorations de sentiments dépendaient absolument de ses propres efforts. Mais que l'on puisse, si, par grâce singulière, on a théorétiquement une foi robuste dans les miracles, en opérer soi-même, et donner de cette façon l'assaut au ciel, cela sort par trop des limites de la raison, et une pareille absurdité ne mérite pas qu'on s'y arrête longtemps (1).

rétique, ni dans celles de la raison pratique), sans pourtant combattre leur possibilité et leur efficacité.

(1) C'est le faux-fuyant ordinaire de ceux qui emploient près des esprits crédules les artifices et la *magie,* ou veulent du moins leur inspirer de la foi quant au fond. Ils en appellent aux physiciens qui confessent leur *ignorance.* Nous ne connaissons pas, disent-ils, la *cause* de la pesanteur, de la puissance magnétique, etc. — Mais nous connaissons les lois de ces faits physiques avec des détails suffisants, quoique limités et restreints aux conditions sous lesquelles se produisent seulement certains effets, et cela suffit tant pour un usage rationnel certain de ces forces que pour l'explication de leurs phénomènes ; nous nous servons, *secundum quid,* de ces lois pour y subordonner nos expériences, mais nous ne connaissons pas, *simpliciter,* les causes mêmes des forces qui agissent selon ces lois. — Ainsi le phénomène interne de l'esprit humain devient intelligible : nous savons pourquoi les merveilles de la nature, c'est-à-dire les phénomènes suffisamment accrédités quoique répugnant aux sens, ou les propriétés des choses qui se présentent contre toute attente

et sortent des lois ordinaires de la nature, sont saisis avec avidité, *enthousiasment* l'âme tant qu'ils sont tenus pour choses naturelles, tandis que l'esprit est atterré par l'annonce d'un véritable miracle. Les phénomènes inconnus, mais naturels, ouvrent un horizon nouveau à la raison, lui présentent un nouvel aliment et font concevoir l'*espérance* de découvrir de nouvelles lois de la nature ; les miracles, au contraire, font naître l'*appréhension* de perdre toute confiance dans les connaissances tenues pour telles. Mais si la raison est privée des lois expérimentales, elle n'a plus aucune espèce d'utilité dans ce monde d'enchantement ; elle n'y a plus même d'usage moral pour l'accomplissement des devoirs ; car on ne sait plus si, dans les mobiles moraux, il ne va point survenir, au moyen de miracles, des changements imprévus, et personne ne peut démêler s'il doit se les attribuer à lui-même ou à une autre cause impénétrable. — Ceux dont le jugement est borné, au point de penser qu'ils ne peuvent se conduire sans miracles, s'imaginent diminuer l'entrave que rencontre alors la raison, en admettant que les miracles n'arrivent que *rarement*. S'ils veulent dire que l'idée de rareté est déjà dans la notion de miracles (parce que, du moment qu'un événement, quel qu'il soit, se présente *ordinairement*, il ne doit plus être rangé parmi les miracles), nous pouvons leur pardonner leur sophisme, qui consiste à changer une question objective, de quoi s'agit-il ? en une question subjective, que signifie le mot par lequel nous exprimons ce dont il s'agit ? et leur demander à notre tour : qu'entendez-vous par *rarement ?* Un fait est-il rare pour vous lorsqu'il se présente une fois en cent ans, ou que, depuis un temps très-reculé, il ne s'est plus présenté ? Nous n'avons rien ici à déterminer par la connaissance de l'objet (car, nous l'avouons, cela est au-dessus de nos forces), mais bien et seulement par les

maximes nécessaires de l'usage de notre raison, qui sont ou d'admettre les miracles comme *journaliers* (quoique cachés sous l'apparence d'événements naturels), ou de ne les admettre *jamais*, et, dans ce dernier cas, de n'en faire le fondement ni de nos explications rationnelles ni des règles de nos actions. Mais la première de ces maximes est incompatible avec la raison; il ne reste donc qu'à adopter l'autre: car c'est la maxime seule du jugement, et non l'assertion théorétique, qui demeure un principe. Personne ne peut élever l'imagination de son intuition au point de soutenir avec une ferme assurance que, par exemple, la conservation si surprenante et si merveilleuse des espèces dans le règne végétal et dans le règne animal, où chaque être nouveau reproduit exactement, à l'époque du printemps, son original avec toute la perfection intérieure du mécanisme, et, comme dans le règne végétal, avec toute la délicate beauté des couleurs sans que les forces destructives de la nature inorganique, pendant les mauvaises saisons de l'automne et de l'hiver, aient pu rien enlever aux graines; personne, dis-je, ne peut prétendre reconnaître comme par une seconde vue si cette admirable perpétuation est une simple conséquence des lois de la nature, ou si plutôt l'intervention immédiate du Créateur n'est pas chaque fois nécessaire. — Mais ce ne sont là que des faits extérieurs; ce n'est pas autre chose *pour nous* que des effets physiques, et ils ne *doivent* jamais être considérés autrement; s'élancer au delà de ces faits est témérité et outrecuidance dans les prétentions, encore bien que l'on se propose ordinairement de montrer dans la défense des miracles une manière de penser humble et dépouillée d'amour-propre.

DOCTRINE

RELIGIEUSE PHILOSOPHIQUE.

TROISIÈME PARTIE.

TROISIÈME PARTIE.

VICTOIRE DU BON PRINCIPE SUR LE MAUVAIS ; AVÉNEMENT DU RÈGNE DE DIEU SUR LA TERRE.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

La lutte que tout homme animé de sentiments moralement bons doit soutenir dans cette vie sous la direction du bon principe contre les attaques du mauvais, ne peut, quelques efforts qu'il fasse, lui procurer un plus grand avantage que la délivrance de la domination du mauvais principe. Devenir libre, « être affranchi du joug ignoble de la loi du péché pour vivre selon la loi de la justice, » c'est le plus gros bénéfice qu'il puisse *recueillir*. Toutefois, il n'en demeure toujours pas moins exposé aux agressions du principe mauvais, et pour défendre sa liberté qui est constamment attaquée il doit incessamment se tenir prêt au combat.

Quoi qu'il en soit, l'homme se trouve dans cette position périlleuse par sa propre faute; par conséquent il est *obligé,* autant qu'il est en lui, de travailler au moins à en sortir. Mais de quelle

manière? telle est la question. — S'il cherche les causes et les circonstances qui suscitent et entretiennent ce péril autour de lui, il peut facilement se convaincre que ces circonstances et ces causes proviennent moins de sa nature qui est simplement grossière dans le cas de son isolement, que des hommes avec lesquels il a relations et liaisons. Ce ne sont point les excitations de sa nature qui mettent en jeu, à rigoureusement parler, ces ressorts appelés *passions*, lesquelles occasionnent de si profonds ravages dans les dispositions originellement bonnes. Ses besoins ne sont que des besoins minimes, et, lorsqu'il les éprouve, l'état de son âme est modéré et calme. Il est malheureux (ou se juge tel) rien qu'en pensant que d'autres hommes peuvent le juger malheureux et conséquemment le mépriser. L'envie, la soif des honneurs et des richesses, toutes les tendances haineuses liées à ces passions, agitent sa nature essentiellement calme, *du moment qu'il est au milieu des hommes;* et il n'est pas même nécessaire que, plongés dans le mal, ceux-ci soient des exemples pernicieux; il suffit qu'ils soient là, qu'ils l'entourent, qu'ils soient des hommes pour corrompre tous mutuellement leurs dispositions morales et se pervertir. Or, s'il ne se pouvait inventer aucun moyen de fonder une association particulièrement destinée à la protection contre le

mal et au développement progressif du bien, une association durable et s'étendant de jour en jour pour sauvegarder la moralité et combattre le mal avec des forces réunies, le mal alors, quoi que pût faire l'homme pour s'affranchir de sa domination, serait toujours près de ressaisir l'empire sur lui. — Le règne du bon principe, autant que les hommes peuvent l'accomplir, ne peut donc, comme nous le voyons, être atteint autrement que par la fondation et l'extension d'une société selon les lois de la vertu et dans l'intérêt de la vertu; une société où la raison fit un principe et un devoir d'incorporer le genre humain entier. — Ce n'est que de cette manière que l'on peut espérer pour le bon principe une victoire sur le mauvais. La raison législative, outre les lois qu'elle prescrit à chacun, déploie encore un étendard de la vertu, comme point de ralliement, pour tous ceux qui aiment le bien; elle se propose de les rassembler à l'entour et de triompher enfin du mal qui l'attaque sans relâche..

Une association d'hommes sous de pures lois morales peut, en conséquence du fait même, être appelée une société *morale*, et, si les lois sont publiques, une société *politico-morale* (par opposition à la société politico-juridique), ou bien une *république morale*. Cette république peut exister au milieu d'une république politique, et même se

composer de tous ses membres; cela est même nécessaire, car si la république politique ne servait de fondement à la république morale, celle-ci ne saurait être réalisée. Toutefois, la république morale a un principe d'association particulier et à elle propre, la vertu; elle a par conséquent aussi une forme et une constitution qui diffère essentiellement de la constitution et de la forme de l'autre. Cependant il existe entre ces deux républiques, à les considérer comme républiques en général, une certaine analogie; aussi peut-on appeler la république morale un *état moral*, c'est-à-dire un *royaume* de la vertu (du bon principe), état ou royaume dont l'idée a sa réalité objective parfaitement fondée dans la raison humaine, je veux parler du devoir de s'unir pour former un tel état, quoique subjectivement on ne puisse jamais espérer du bon vouloir des hommes qu'ils se déterminent à agir dans ce sens avec harmonie.

PREMIÈRE SECTION.

IDÉE PHILOSOPHIQUE DE LA VICTOIRE DU BON PRINCIPE SOUS LE RÈGNE DE DIEU ICI-BAS.

CHAPITRE PREMIER.

De l'État de nature moral.

Un état *politico-juridique* ou *politique* est la relation des hommes entre eux lorsqu'ils sont associés sous des *lois publiques de droit* (qui sont toutes des lois de contrainte). Un état *politico-moral* est celui où les hommes sont réunis sous des lois qui n'emportent pas avec elles la contrainte, c'est-à-dire sous des *lois purement morales*.

Or, de même qu'au premier de ces deux états est opposé l'*état de nature juridique* qui, bien que juridique, ne consulte pas toujours le droit, de même à l'état politico-moral est opposé, sous de certains rapports, l'*état de nature moral.* Dans l'état de nature moral comme dans l'état de nature juridique, chacun se fait sa loi et il n'y a aucune loi extérieure à laquelle on se reconnaisse soumis, soi et tous les autres. Dans ces deux

états, chacun est à soi-même son propre juge, et il n'existe pas d'autorité supérieure *publique* qui, en vertu de lois, détermine ce qui est devoir dans les espèces qui se présentent et fasse des lois une application générale.

Dans une république politique constituée tous les citoyens se trouvent déjà, comme tels, dans un état de nature moral, et ont même le droit d'y rester; car contraindre des citoyens à former une république morale, ce serait une contradiction (*in adjecto*), attendu que l'idée de république morale emporte déjà avec elle l'affranchissement de toute contrainte. Une république politique peut désirer de voir s'élever dans son sein un pouvoir qui s'exerce sur les âmes à l'aide de lois morales; car là où les moyens de contrainte de la république politique viendraient à ne plus suffire, vu que le juge humain ne peut sonder le for intérieur des hommes, les sentiments moraux opéreraient ce qu'il lui est impossible d'accomplir. Mais malheur au législateur qui voudrait réaliser par contrainte une constitution tendant à une fin morale! car non-seulement il réaliserait le contraire d'une constitution morale, mais il minerait et affaiblirait encore sa constitution politique. — Le citoyen de la république politique, en ce qui touche le droit de législation de cette république, demeure donc parfaitement libre de

former avec ses concitoyens une république morale, outre une république politique, ou de rester dans l'état de nature moral. Seulement, du moment qu'une république morale doit reposer sur des lois publiques et avoir une constitution fondée sur ces lois, ceux qui se sont librement engagés à faire partie de cette république ne recevront point d'ordre du pouvoir politique relativement à la manière dont ils doivent l'organiser ou ne pas l'organiser intérieurement; mais d'un autre côté, ils doivent acquiescer à la restriction que nul règlement ne combattra les devoirs de citoyens; bien que, après tout, si la république morale est sagement fondée, la république politique ne doive avoir à imposer aucune réserve.

D'ailleurs, comme les devoirs moraux concernent toute l'humanité, la notion de république morale implique l'idéal d'un ensemble de tous les hommes, et en cela diffère de la notion de république politique. Par conséquent, une multitude d'hommes réunis dans une intention morale ne peut pas encore être nommée république morale, mais seulement une société particulière qui aspire à l'union de tous les hommes, même de tous les êtres raisonnables finis, pour constituer une république morale universelle, une république dont chaque société partielle n'est

que la représentation ou le schème, parce que chacune, précisément à cause de cette indvidualité, se trouve, par rapport aux autres sociétés morales, comme dans un état de nature moral, avec toutes les imperfections de cet état : on peut en dire autant des différents états politiques dont aucun droit public des gens ne forme le lien.

CHAPITRE II.

L'homme doit sortir de l'état de nature moral pour devenir membre d'une *république morale*.

De même que l'état de nature juridique est un état de guerre de chacun contre chacun, de même l'état de nature moral est un état d'hostilités incessantes de la part du mal qui se trouve en nous-mêmes et dans les autres. Les hommes, ainsi que nous l'avons remarqué, corrompent mutuellement leurs dispositions morales, et, malgré même la bonne volonté des individus, à défaut d'un principe capable de les unir, on les voit, comme s'ils étaient *les instruments du mal*, s'éloigner, par leurs mésintelligences, de la fin commune du bien, et s'exposer à tomber de nouveau sous la domination du mauvais principe. Or, de même que l'état où règne une liberté extérieure effrénée (brutale) et une indépendance absolue de toutes lois de contrainte, est un état d'iniquité et de guerre de chacun contre chacun, d'où l'homme doit sortir pour entrer dans un état politique (1),

(1) La proposition de Hobbes : *Status hominum naturalis est* bellum *omnium in omnes*, n'a d'autre défaut que de ne

de même l'état de nature moral est un état d'hostilités mutuelles *publiques* contre les principes moraux et un état d'immoralité interne, dont l'homme de la nature doit s'efforcer de sortir dès qu'il le pourra.

Ainsi, il s'agit ici d'un devoir tout particulier, d'un devoir non point des hommes envers les hommes, mais du genre humain envers lui-même. Chaque espèce d'êtres raisonnables est, en effet, destinée objectivement, dans l'idée de la raison, à une fin commune, à savoir, au déve-

pas être conçue ainsi : *Est status belli* etc. Car, encore qu'on ne m'accorde pas qu'entre des hommes qui ne vivent point sous des lois extérieures et publiques ne règnent pas continuellement de réelles *hostilités*, *l'état* de ces hommes (*status juridicus*), c'est-à-dire les relations dans lesquelles et au moyen desquelles ils sont capables de droits (d'acquisition, de conservation de ce qu'ils ont acquis, etc.), est un état dans lequel chacun veut être soi-même juge en ce qui est juste pour lui, mais contraire aux intérêts des autres, et où chacun n'a et n'accorde nulle confiance aux autres pour décider de son droit, et s'en remet à sa propre force. C'est bien là un état de guerre dans lequel on doit constamment être armé l'un contre l'autre. — La seconde proposition du même écrivain : *exeundum esse è statu naturali*, est une conséquence de la précédente ; car l'état de nature est une violation continuelle des droits de tous par suite de la prétention intraitable à être juge dans sa propre cause, à ne point placer sa confiance, lorsqu'il s'agit de sa propriété, dans les autres hommes, et à s'en rapporter à sa propre décision.

loppement du bien suprême en tant que bien commun. Mais comme le bien moral suprême, loin d'être atteint par l'aspiration d'une seule personne à sa propre perfection morale, exige l'union de cette personne à un tout pour marcher vers un seul et même but, vers un système d'hommes bien intentionnés, dans lequel et par l'unité duquel seulement le souverain bien moral peut être réalisé; comme, d'un autre côté, l'idée d'un pareil tout, en tant que république universelle conçue selon des lois morales, est une idée absolument différente de toutes les lois morales, lesquelles concernent ce que nous savons être en notre pouvoir, à savoir une idée tendant à agir sur un tout sans que nous sachions s'il nous est possible ou non d'agir sur ce tout, — alors c'est là un devoir, quant à la nature et quant au principe, différent de tous les autres devoirs. — On peut déjà induire de ce qui précède, que ce devoir exige la supposition d'une autre idée, à savoir celle d'un être moral supérieur, par la direction universelle duquel les forces, insuffisantes en soi, des individus, seraient réunies pour une action commune. Mais il nous faut suivre d'abord le fil conducteur de ce besoin moral en général, et nous verrons où il nous conduira.

CHAPITRE III.

L'Idée d'une république morale est l'idée d'un *peuple de Dieu* gouverné par des lois morales.

Pour qu'une république morale se constitue, il faut que tous les individus soient soumis à une législation publique, et que toutes les lois qui les unissent puissent être considérées comme des commandements d'un législateur commun. Si la république à fonder est une république *juridique*, la quantité d'hommes réunis en un tout doit elle-même être le législateur (le rédacteur des lois de la constitution); car la législation repose sur ce principe : *limiter la liberté de chacun aux conditions sous lesquelles elle peut subsister avec la liberté de tous selon une loi générale* (1); dans cette république, par conséquent, la volonté générale institue une contrainte extérieure légale. Si, au contraire, il s'agit d'une république morale, le peuple, comme tel, ne peut être lui-même considéré comme législateur. Car ici toutes les lois ont pour but essentiel de favoriser la *moralité* des actions, qui est une

(1) C'est un principe de tout droit positif.

chose tout *interne*, et ne peut, par conséquent, être soumise à des lois humaines publiques; tandis que dans la république juridique, ces lois qui la constituent portent uniquement sur la *légalité* des actions, qui est évidente, et non sur la *moralité*, qui est tout interne : la moralité est la seule chose dont il soit ici question. Ce doit donc être un autre que le peuple qui soit reconnu législateur public dans une république morale. Et, pourtant, les lois morales ne peuvent être conçues comme de simples lois émanant originairement de la volonté de ce législateur souverain, comme des statuts qui, sans ordonnance préalable, ne sont point obligatoires, parce qu'alors ces lois ne seraient pas des lois morales, et la pratique des devoirs conformément à ces lois ne constituerait pas la vertu libre, mais ne serait que l'observation de devoirs juridiques susceptibles de contrainte. On ne peut donc donner le nom de législateur suprême d'une république morale qu'à celui dont tous nos *véritables devoirs*, par conséquent aussi nos devoirs moraux (1), doivent être représentés *en même*

(1) Dès qu'un objet est reconnu pour devoir, quoiqu'il soit imposé par le simple arbitre d'un législateur humain, ce n'en est pas moins un ordre divin d'obéir à cet arbitre et d'accomplir ce devoir. On ne saurait nommer les lois civiles positives des ordres divins ; mais, si elles sont conformes à la justice, l'observation en est également un ordre de Dieu.

temps comme les ordres; il doit par conséquent aussi pouvoir sonder les cœurs, afin de pénétrer l'intimité des sentiments de chacun, et afin de traiter, comme cela doit être dans une république morale, chacun selon le mérite de ses actes. Mais c'est là la notion de Dieu, en tant que chef moral du monde. Une république morale n'est donc autre chose qu'un peuple soumis aux commandements divins, c'est-à-dire un peuple de Dieu, un peuple conçu selon *des lois morales*.

On pourrait concevoir aussi un peuple de Dieu *régi par des lois positives*, c'est-à-dire par des lois telles que leur accomplissement se rapporte moins à la moralité qu'à la légalité des actes; ce serait alors une république juridique dont Dieu même serait le législateur (*constitution* par conséquent théocratique), et où des hommes, en qualité de prêtres, recevant immédiatement de Dieu ses

La proposition « On doit plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes » signifie simplement que : si les hommes ordonnent quelque acte mauvais en soi, directement contraire à la loi morale, il ne faut point leur obéir. Mais si à une loi civile politique, non immorale en soi, est opposée une loi positive divine ou tenue pour telle, c'est un principe de considérer la prétendue loi divine comme substituée à l'autre, car elle est en conflit avec un devoir reconnu ; et elle ne peut jamais revêtir de caractère empirique suffisant pour persuader qu'elle est effectivement aussi un ordre divin, et décider, pour lui obéir, à transgresser, un devoir constant d'ailleurs.

ordres, formeraient un *gouvernement aristocratique*. Mais une pareille constitution dont l'existence et la forme reposent entièrement sur des bases historiques, n'est pas celle qui satisfait au problème soulevé par la raison morale législative pure et dont nous avons exclusivement à chercher ici la solution; elle sera prise en considération, dans la section historique, comme institution relevant de lois politiques dont le législateur, quoique ce soit Dieu, est pourtant externe et hors de nous : nous n'avons ici affaire qu'à une constitution dont la législation est essentiellement interne et en nous, à une république gouvernée selon des lois morales, c'est-à-dire à un peuple de Dieu « ardent aux bonnes œuvres. »

On peut à un tel *peuple* de Dieu opposer l'idée d'une *action* du mauvais principe, d'une association de ses partisans s'efforçant de propager le mal, et conséquemment de combattre l'association qui répand les notions du bien; car le principe contraire aux sentiments vertueux réside également en nous-mêmes, et n'est représenté comme une puissance extérieure que symboliquement.

CHAPITRE IV.

L'Idée d'un peuple de Dieu gouverné par des institutions humaines, n'est autre que l'idée d'une Église.

La sublime idée, jamais complétement accessible, d'une république morale se rapetisse extraordinairement entre les mains de l'homme, et se réduit à n'être plus qu'une institution capable à peine d'en représenter la forme : les moyens de la créer, de fonder un tel ensemble sont soumis aux conditions de la nature humaine morale, conséquemment très-bornés. Comment donc peut-on espérer de former avec un bois aussi courbé quelque chose de droit ?

La création d'un peuple moral de Dieu est donc un œuvre dont l'exécution ne peut être attendue des hommes, mais uniquement de Dieu lui-même. Toutefois, ce n'est point à dire pour cela qu'il soit permis à l'homme de ne prendre aucune part active à cette entreprise, et de s'en reposer sur la Providence, comme si chacun ne devait chercher que son intérêt moral privé, et abandonner l'ensemble des intérêts du genre humain (quant à ses destinées morales) à une

sagesse supérieure. L'homme doit, au contraire, se conduire ici comme si tout le succès reposait sur lui ; ce n'est qu'à cette condition qu'il peut espérer que la sagesse suprême couronnera ses efforts unis aux efforts de tous.

Le vœu de tous les hommes de bonne volonté est donc : « que le règne de Dieu arrive, que sa volonté soit faite sur la terre ; » mais quelles dispositions doivent-ils prendre pour voir ce vœu s'accomplir ?

Une république morale gouvernée par une législation morale divine est une *Église,* qui, en tant qu'objet hors de l'expérience, s'appelle *Église invisible ;* c'est l'idée pure de la réunion de tous les hommes de bien sous un gouvernement divin immédiat mais moral, et elle offre à chacun l'exemplaire d'une république morale constituée. L'*Église visible* est la réunion effective des hommes en un tout, et d'accord avec l'idéal précédent. En tant que chaque association gouvernée par des lois publiques emporte avec elle la subordination de ceux qui obéissent aux lois de l'association, par rapport à ceux qui travaillent à les faire observer, la masse des hommes réunis en un tout (en une Église) est la *communion ;* ceux qui la composent ne font, sous la direction de leurs chefs appelés ministres, pasteurs des âmes, qu'administrer les affaires du

chef supérieur invisible, et, à ce point de vue, s'appellent tous *serviteurs* de l'Église, de même que, dans la république politique, le chef visible se nomme quelquefois lui-même le serviteur suprême de l'État, quoiqu'il ne connaisse personne individuellement, ni même d'ordinaire l'ensemble du peuple. La véritable Église visible est celle qui représente le règne (moral) de Dieu sur la terre, tel qu'il peut être réalisé par les forces humaines.

Les caractères nécessaires, par conséquent aussi les signes distinctifs de la véritable Église, sont les suivants :

1°. L'*universalité*, conséquemment l'*unité* numérique. L'Église doit renfermer en elle une disposition à ce caractère, c'est-à-dire que, quoique partagée en opinions contingentes et dénuée d'unité, elle est pourtant, si on la considère à son point de vue essentiel, fondée sur des principes tels qu'il doit nécessairement en résulter pour elle l'unité et l'universalité. Par conséquent, point de sectes.

2°. La *qualité*, c'est-à-dire la *pureté*. L'association ne doit reconnaître d'autres mobiles que les mobiles *moraux* : elle doit être purifiée et de la faiblesse de la superstition et de la frénésie du fanatisme.

3°. La *relation*, sous le principe de *liberté* ;

tant la relation interne des membres de l'Église les uns avec les autres que la relation extérieure de l'Église avec le pouvoir politique : double rapport qui existe dans un *état libre*. Il ne peut donc être question ni de *hiérarchie*, ni d'*illuminisme*, sorte de *démocratie* résultant d'inspirations individuelles qui peuvent être différentes les unes des autres dans la tête de chacun.

4°. La *modalité*, l'*immutabilité* dans sa *constitution*, hormis pourtant les dispositions contingentes qui doivent changer selon le temps et les circonstances, et ne concernent d'ailleurs que l'*administration* de l'Église ; la *modalité* dont l'Église doit contenir en elle *à priori* (dans l'idée de sa fin) les principes sûrs et certains. L'Église doit donc être placée sous des lois primitives, érigées même publiquement, comme par un code, en prescriptions, et non point reposer sur des symboles arbitraires qui, manquant d'authenticité, sont contingents, sujets à la contradiction et au changement.

Ainsi une république morale, en tant qu'Église, c'est-à-dire en tant que *représentant* simplement un État divin, n'a proprement aucun principe analogue à ceux d'une constitution politique. Elle n'est ni *monarchique* (gouvernée par un pape ou un patriarche), ni *aristocratique* (gouvernée par des évêques et des prélats), ni *démo-*

cratique (comme les sectes d'Illuminés). Elle pourrait plutôt être comparée à une réunion domestique, à une famille, sous la direction d'un père moral commun, mais invisible; son fils, type de la perfection morale, uni par les liens du sang à tous les membres de l'Église, et connaissant la volonté de son père, le représenterait auprès d'eux, en ce sens qu'il leur manifesterait sa volonté plus immédiatement, et les disposerait dès lors à l'honorer en lui et à s'unir de cœur les uns avec les autres dans une confraternité spontanée, universelle et durable.

CHAPITRE V.

La Constitution d'une Église dépend toujours de quelque croyance historique (révélée) que l'on peut appeler croyance ecclésiastique, et cette croyance est d'autant mieux fondée qu'elle s'appuie sur des écrits sacrés.

La *croyance religieuse pure* est, à la vérité, la seule qui puisse constituer le fondement d'une Église universelle; car c'est une croyance toute rationnelle, dont chacun est bientôt convaincu; tandis que la croyance historique, simplement fondée sur des faits, ne peut absolument étendre son influence que là où, selon les temps et les lieux, des relations peuvent s'établir et la crédibilité de ces faits être appréciée. Mais c'est une faiblesse propre de la nature humaine, et conséquemment une faute, de ne jamais pouvoir juger la croyance pure, la croyance rationnelle selon son exacte valeur, de ne jamais pouvoir la tenir pour seul et unique fondement d'une Église.

Les hommes mêmes qui confessent leur impuissance dans la connaissance des choses sensibles, tout en faisant rendre honneur à la croyance rationnelle comme à celle qui doit être universellement convaincante par elle-même, sont difficiles à

persuader que les efforts soutenus pour vivre moralement bien sont tout ce que Dieu exige d'eux pour lui être, dans son royaume, sous son règne, des sujets agréables. Ils ne peuvent se représenter leur devoir d'autre sorte que comme un culte qu'ils ont à rendre à Dieu, culte où il s'agit moins de la valeur morale interne des actions que de savoir si elles ont été accomplies, ou non, en vue de Dieu, pour lui être agréables, quelque moralement indifférentes qu'elles soient d'ailleurs en elles-mêmes, pourvu qu'elles dénoncent une obéissance passive. Ils ne veulent point comprendre que s'ils remplissent leurs devoirs envers les hommes (envers eux-mêmes et envers les autres), ils accomplissent, par le fait même, les commandements divins, que par conséquent, en agissant ou en s'abstenant d'agir, toujours conformément à la moralité, *ils rendent un culte constant à Dieu*, qu'il leur est même absolument impossible de servir plus directement Dieu d'une autre manière : attendu qu'ils ne peuvent exercer d'influence que sur les seuls êtres terrestres, que, par conséquent, ils n'en ont aucune sur Dieu. Parce que tout grand seigneur ici-bas a un besoin particulier d'être *honoré* de ses vassaux et d'en être *distingué* par des marques de soumission, sans quoi il ne pourrait en obtenir une obéissance suffisante pour pouvoir commander; parce qu'en outre,

l'homme, quelque sensé qu'il soit, éprouve toujours un plaisir immédiat à recevoir des honneurs, on regarde le devoir, en tant qu'il est en même temps un précepte divin, comme l'expression d'un *intérêt* de Dieu, non de l'homme : de là l'idée d'une religion de culte au lieu de l'idée d'une religion morale pure.

Comme toute religion consiste à considérer Dieu, en ce qui touche tous nos devoirs, comme le législateur honorable universellement, il importe pour la détermination de la religion et la conformité de notre conduite avec cette religion, de savoir *comment Dieu veut être honoré* (et obéi). — Or, la volonté divine législative commande par des lois *positives* en soi, ou par des *lois morales pures*. Quant à celles-ci, chacun peut reconnaître par lui-même, au moyen de sa propre raison, la volonté de Dieu, volonté qui constitue le fondement de sa religion ; car, à proprement parler, l'idée de la Divinité découle essentiellement de la conscience des lois morales, et du besoin rationnel de reconnaître une puissance capable de produire dans sa plénitude cet effet possible dans un monde donné, et d'accord avec le but final de la moralité. L'idée d'une volonté divine simplement déterminée par les lois morales pures suscite l'idée d'un Dieu *unique*, et par conséquent aussi, d'une religion *unique*, d'une religion mo-

rale pure. Mais si nous considérons les lois positives de Dieu et que nous fassions consister la religion dans l'accomplissement de ces lois, il n'est pas possible de les connaître par notre propre raison pure; on ne le peut que par la révélation qui, faite à chacun secrètement ou publiquement et propagée parmi les hommes par la tradition ou l'Écriture, constitue une *croyance historique*, non une *croyance rationnelle pure*. — Malgré même l'acceptation des lois divines positives qui ne s'annoncent point d'elles-mêmes comme obligatoires, mais ne se donnent pour telles qu'à titre d'expression de la volonté divine révélée, la législation *morale* pure, par laquelle la volonté de Dieu est originairement écrite dans nos cœurs, est non-seulement la condition essentielle de toute véritable religion, mais elle est encore ce qui la constitue proprement, et les lois positives ne peuvent être qu'un moyen de l'étendre et de la propager.

Si donc la question : comment Dieu veut-il être honoré? doit être résolue pour tout homme, *simplement considéré comme homme*, d'une manière universellement valable, il n'est nullement douteux que la législation dictée par la volonté divine ne soit *morale* pure; car une législation positive et présupposant une révélation, ne peut être considérée que comme contingente

et telle qu'elle ne soit point parvenue et ne puisse point parvenir à tous les hommes, par conséquent qu'elle ne soit point obligatoire pour tous universellement. Ainsi, ce ne sont pas ceux qui disent : Seigneur! Seigneur! mais ceux qui font la volonté de Dieu, par conséquent ceux qui cherchent à se rendre agréables à lui non par un culte (de lui ou de son envoyé, en tant qu'être d'une origine divine) selon les idées révélées que tout homme ne peut pas avoir, mais par une bonne conduite, touchant laquelle chacun connaît la volonté de Dieu; ce sont ceux-là qui rendent à Dieu le véritable culte qu'il désire.

Mais si, dans notre pensée, nous sommes obligés de nous considérer non-seulement comme hommes, mais encore comme citoyens d'un État divin sur la terre et de coopérer à l'existence de cet État, de cette association appelée du nom d'Église, alors la question : comment Dieu veut-il être honoré *dans une Église* en tant que communion divine? paraît être soluble par la seule raison, mais requérir une législation positive communiquée aux hommes par la révélation, une croyance historique par conséquent, et que l'on peut nommer, par opposition à la croyance religieuse pure, croyance ecclésiastique. En effet, dans la première de ces deux croyances, il ne s'agit que de ce qui est la matière de l'adoration

de Dieu, c'est-à-dire de l'accomplissement, dans la conscience morale, de tous les devoirs en tant que préceptes divins; mais une Église, une réunion de plusieurs hommes animés des vrais sentiments moraux en une république morale exige un système public de devoirs, une certaine forme ecclésiastique reposant sur des conditions empiriques, une forme contingente et immuable en soi, par conséquent impossible à reconnaître comme devoir sans une loi positive de Dieu. La détermination de cette forme, toutefois, ne doit point être regardée comme l'affaire du législateur divin; on aurait plutôt raison d'admettre que la volonté de Dieu est que nous devons réaliser l'idée rationnelle de la république morale, et que, bien qu'on ait tenté sans succès maintes formes d'Église, nous ne devons pas cesser néanmoins de faire de nouveaux efforts, en évitant, autant que possible, les fautes antérieures, afin d'avancer de plus en plus vers le but; que c'est là une affaire complétement abandonnée aux soins des hommes et tout ensemble un devoir pour eux. Il n'y a aucun motif de tenir la loi qui constitue le fondement et la forme d'une Église pour une loi divine *positive;* il y a plutôt de la témérité à la faire telle pour se dispenser d'améliorer constamment la forme de l'Église, à moins que ce ne soit une usurpation de l'autorité suprême pour

imposer, avec les préceptes ecclésiastiques, sous le prétexte d'ordre divin, un joug à la foule. Il y aurait pourtant aussi de la présomption à soutenir sans façon que le mode d'organisation d'une église ne peut point être un mode d'organisation divin, du moment où, autant que nous pouvons le voir, ce mode n'est pas dans une complète harmonie avec la religion morale; car s'il a paru sans que le public y ait été préparé particulièrement et ait fait des progrès dans les idées religieuses, ce mode d'organisation ne peut être bien compris. Or l'incertitude de la solution de la question si Dieu ou les hommes eux-mêmes doivent fonder une église, prouve le penchant de l'humanité à une *religion de culte;* et, comme cette religion repose sur des préceptes arbitraires, il faut, à la croyance en une loi divine positive, et, bien entendu, outre une bonne conduite (que l'homme soumis au précepte de la religion morale pure se propose toujours), ajouter encore une législation divine positive, législation que la raison ne peut connaître et qui a besoin d'une révélation. Ainsi on peut déterminer le culte de l'Être suprême immédiatement, sans l'intermédiaire de l'observance de ses commandements, qui nous est déjà prescrite par la raison. Or il résulte de là que les hommes ne regarderont jamais leur union en une église et leur unanimité sur la forme à lui

donner comme une institution *publique* nécessaire en soi au développement de la moralité dans la religion; ils ne songeront uniquement qu'à servir Dieu, comme ils disent, par des solennités, par l'étude des lois révélées et la foi en ces lois, par l'observance des prescrits relatifs à la forme de l'église (qui pourtant n'est elle-même qu'un moyen): pratiques qui sont toutes des actes moralement indifférents en soi, mais sont tenues pour d'autant plus agréables à Dieu qu'elles ne doivent être accomplies qu'en vue de lui. La croyance ecclésiastique, dans l'établissement progressif de la république morale par les hommes, précède donc naturellement (1) la croyance religieuse pure; en effet les *temples* (édifices consacrés au culte public de Dieu) existaient avant les *églises* (lieux de réunion pour l'enseignement et la vivification des sentiments moraux), les *prêtres*, ou ministres sacrés des cérémonies pieuses, existaient avant les *ecclésiastiques* (maîtres de religion morale pure), et telle est encore la base de l'ordre et du rang que leur accordent les masses.

Si donc il ne s'agit d'aucun changement, s'il ne s'agit point de l'addition d'une *croyance ecclésiastique* positive à la croyance religieuse pure, comme véhicule et moyen de réunion pu-

(1) Moralement, c'est le contraire qui devait avoir lieu.

blique des hommes pour favoriser la religion purement morale, on doit aussi convenir que la conservation et l'intégrité, que la propagation uniforme et universelle de cette croyance ecclésiastique, et même que le respect pour la révélation qu'elle renferme, peuvent être suffisamment assurées non par la *tradition*, du moins ce serait difficile, mais uniquement par l'*Écriture* qui, en tant que révélation, doit être un objet sacré pour les contemporains et pour la postérité : il faut à l'homme une confirmation permanente pour qu'il soit sûr de ses devoirs de culte divin. Un livre saint acquiert insensiblement une grande autorité auprès de ceux (et c'est précisément le plus grand nombre) qui, bien qu'ils ne le lisent pas, sont néanmoins incapables d'avoir aucune conception religieuse indépendante; et tout raisonnement tombe devant cette parole qui détruit toutes les objections : *Cela est écrit*. Les passages de ce livre, propres à expliquer un point de doctrine, s'appellent du nom absolu de *sentences*. Les interprètes spéciaux de l'Écriture sont des personnes sacrées par leurs travaux mêmes, et l'histoire démontre que les croyances fondées sur l'Écriture ne peuvent être détruites par les révolutions politiques les plus profondes, tandis que la croyance qui se fonde sur la tradition et sur d'anciennes obser-

vances publiques est anéantie dans le bouleversement des États. Quel bonheur (1) si un pareil livre tombé entre les mains des hommes contenait, à côté de statuts ou règles de croyance, la plus pure doctrine morale religieuse, et qu'il fût possible de la mettre d'accord avec ces statuts, véhicules de son introduction dans les âmes! En ce cas, à cause du but qui y est proposé et de la difficulté à s'expliquer par des lois naturelles l'origine de l'illumination du genre humain qui y est constatée, l'autorité de ce livre pourrait être assimilée à celle d'une révélation.

Encore un mot relativement à l'idée de croyance révélée.

Il n'y a qu'*une religion* (vraie); mais il peut y avoir plusieurs espèces de *croyances*. — On peut ajouter que, dans la pluralité des églises distinctes les unes des autres à cause de la diversité de leurs dogmes, il peut pourtant régner une seule et même religion qui serait la véritable.

Il est, par conséquent, plus juste de dire, comme l'admet aussi l'usage : Cet homme ap-

(1) Exclamation qui s'applique à tous les objets désirés ou désirables dont la réalisation ne peut être ni prévue ni obtenue par nos efforts, selon les lois de l'expérience. S'il nous faut donner le motif pour lequel nous la faisons entendre, nous n'en pouvons alléguer d'autre que notre espoir en une providence bienveillante.

partient à telle ou telle *croyance* (judaïque, mahométane, chrétienne, catholique, luthérienne), que de dire : Il est de telle ou telle religion. Cette dernière locution ne peut être convenablement employée dans les discours devant un public nombreux (au catéchisme, dans un sermon), car elle est trop savante et trop peu intelligible pour les masses; et pourtant les idiomes modernes ne fournissent aucun mot synonyme. Le vulgaire comprend toujours par religion la croyance ecclésiastique tombant sous les sens, tandis que la religion est cachée au fond du cœur et n'a rapport qu'aux sentiments moraux. On fait trop d'honneur à la plupart des hommes en disant d'eux : Ils professent telle ou telle religion, car ils n'en connaissent et n'en désirent aucune; la croyance ecclésiastique positive est tout ce qu'ils comprennent sous le mot de religion. Aussi les prétendues dissensions religieuses qui ont si souvent ébranlé le monde et fait couler le sang, n'ont-elles jamais été autre chose que des querelles au sujet d'une croyance ecclésiastique, et l'opprimé ne se plaignait pas proprement de ce qu'on l'empêchait de professer sa religion, car alors il ne peut y avoir lieu à violence extérieure; il se plaignait de ce qu'on ne lui permettait pas de pratiquer publiquement sa croyance ecclésiastique.

Or, si une église se donne, comme il arrive ordinairement, pour la seule universelle quoique fondée sur une croyance révélée particulière qui, en tant qu'historique, ne peut jamais être exigée de tous, alors celui qui ne reconnaît pas la croyance ecclésiastique particulière à cette église, est appelé par elle un *incrédule* et haï du fond du cœur; celui qui ne s'en écarte que sur un point non essentiel, est *hétérodoxe* et évité comme contagieux. Si enfin, tout en se reconnaissant de cette église, il s'en sépare sur la partie essentielle ou regardée comme telle, de la croyance, alors il est nommé, surtout s'il propage son hétérodoxie, *hérétique*, (ketzer) (1), et, en tant que séditieux, il est tenu pour punissable; c'est un ennemi extérieur, il est expulsé de l'église par un anathème semblable à celui que

(1) Les Mongols nomment le *Thibet* (selon Gregorii, *Alphab. Tibet.*, page 11) *Tangout-Chadzar*, c'est-à-dire pays des habitants de maisons, afin de distinguer leurs tribus qui mènent une vie nomade, dans les déserts, sous des tentes, vie qui leur a valu le nom de Chadzar, et de Chadzar est dérivé le mot Ketzer. C'est que les Chadzars étaient attachés à la croyance professée dans le Thibet (celle de Lama) qui s'accorde avec le manichéisme et en tire peut-être son origine; ils l'apportèrent avec eux lors de leurs invasions en Europe. De là, après un certain laps de temps, naquirent les dénominations d'*Hæretici* et *Manichæi*, qui étaient prises dans le même sens.

prononcèrent les Romains contre le citoyen qui, sans l'aveu du sénat, franchit le Rubicon : il est dévoué à tous les dieux infernaux. L'adhésion complète et exclusive à la foi des pères ou des chefs d'une église sur un point de croyance ecclésiastique, s'appelle *orthodoxie*; on peut distinguer l'orthodoxie *despotique* (brutale) et l'orthodoxie *libérale*. — Si une église qui donne sa croyance ecclésiastique pour universellement obligatoire est appelée une église catholique, que celle qui proteste contre cette prétention, quoique souvent elle mettrait même cette prétention en pratique si elle le pouvait, doive s'appeler une église *protestante*, un observateur attentif rencontrera un grand nombre d'exemples célèbres de catholiques protestants, et un plus grand nombre encore d'exemples scandaleux de protestants archicatholiques. Les premiers sont des hommes dont la manière de voir *s'est élargie* (quoique ce ne soit point celle de leur église); et, à côté d'eux, par leur façon de penser *si étroite*, les seconds tranchent singulièrement, mais nullement à leur avantage.

CHAPITRE VI.

La Croyance ecclésiastique a pour interprète suprême la croyance religieuse pure.

Nous l'avons remarqué : une église peut manquer du principal caractère de la véritable église, c'est-à-dire celui d'un droit légitime à l'universalité, si elle se fonde sur une croyance révélée qui, en tant que croyance historique propagée pourtant par l'Écriture, et par l'Écriture garantie à la postérité la plus lointaine, n'est point susceptible d'être communiquée universellement par la persuasion; cependant, à cause du besoin naturel à l'humanité de se représenter sous les idées et les principes rationnels les plus élevés, un *objet sensible*, une réalité empirique, circonstance dont il faut tenir compte effectivement lorsqu'on se propose d'*introduire* une croyance dans le monde entier, une croyance ecclésiastique historique, celle que l'on trouve déjà généralement répandue doit être mise à profit.

Or, pour concilier les principes d'une croyance morale avec une pareille croyance empirique qu'évidemment un pur hasard nous met entre les

mains, soit que l'on fasse de cette conciliation un but, soit qu'on en fasse un moyen, il faut nécessairement interpréter la révélation qui se rencontre devant nous, c'est-à-dire l'expliquer d'une manière approfondie selon le sens qui s'accorde avec les règles pratiques universelles d'une religion rationnelle pure. En effet, l'élément théorétique d'une croyance ecclésiastique ne peut nous intéresser comme moralité, si elle ne pousse à l'accomplissement de tous les devoirs humains en tant que commandements de Dieu, devoirs qui constituent la partie essentielle de toute religion. Cette interprétation peut nous paraître, par rapport au texte de la révélation, souvent forcée, souvent même elle peut l'être effectivement; et cependant, pourvu que ce texte puisse la comporter, elle doit être préférée à une interprétation littérale qui ne contient absolument rien pour la moralité et est même positivement opposée aux mobiles de cette dernière (1).

(1) Pour n'en citer qu'un exemple, que l'on prenne le Psaume LIX, V. 11-16, où se trouvent des *imprécations* qui font frémir d'effroi. Michaelis (*Morale*, 2e partie, page 202) approuve ces vœux de malheur et ajoute : « Les Psaumes sont *inspirés*. Ce sont ici des prières pour appeler un châtiment; elles ne peuvent être injustes, et *nous ne saurions avoir de plus sainte morale que la Bible.* » Je m'arrête à la dernière assertion, et je demande si la morale doit être interprétée selon la Bible ou la Bible selon la morale ? — Mais

— On remarquera de plus que l'on a toujours procédé ainsi à l'égard de toutes les croyances anciennes et modernes empruntées en partie des livres saints, et que des philosophes remplis de bonnes intentions ont interprété ces croyances jusqu'à ce qu'ils les aient mises en

sans même tenir compte de ce passage du Nouveau Testament : « Il fut dit à vos pères, etc., moi je vous dis : aimez vos ennemis, *bénissez ceux qui vous maudissent*, etc. », je veux rechercher comment la morale qui est aussi inspirée, pourrait s'accorder avec la Bible; je veux adapter, pour ainsi dire, celle-ci aux principes moraux qui ne relèvent que d'eux-mêmes, faire voir qu'il ne s'agit pas ici d'ennemis vivants, mais d'ennemis invisibles et perfides, c'est-à-dire des mauvaises inclinations que nous devons désirer de mettre complétement sous nos pieds. Ou bien, si l'accord que je prétends exister n'existe pas, je préfère admettre qu'il ne faut pas donner au passage de la Bible un sens moral, mais seulement y voir le rapport dans lequel les Juifs pensaient être avec Dieu qu'ils considéraient comme leur agent politique. Il ne faut pas voir autre chose non plus dans cet autre passage où il est dit : « La vengeance est en mon pouvoir; je veux une réparation, dit le Seigneur! » On interprète ordinairement ces paroles comme l'avertissement d'une vengeance que l'offensé va exercer lui-même. Pourtant, à ce qu'il semble, la loi qui a cours dans un État quel qu'il soit, ordonne de demander la réparation des injures au tribunal du souverain : là, on n'accède point au désir de vengeance du plaignant, lors même que le juge lui accorde de proposer une punition aussi dure qu'il le désire.

harmonie, quant au fond essentiel, avec les principes moraux universels. Les moralistes, chez les *Grecs*, et ultérieurement chez les *Romains*, ont accompli le même travail sur leur théologie merveilleuse. Ils ont fini par expliquer le plus grossier polythéisme comme une représentation symbolique des propriétés de l'être divin unique, et par donner à nombre d'actions vicieuses ou de conceptions absurdes, quoique belles, de leurs poëtes, un sens mystique qui rapprochait la croyance populaire (qu'il n'eût certes pas été prudent de détruire, parce que l'athéisme, encore plus dangereux pour l'État, eût pu en résulter), qui la rapprochait, dis-je, d'une doctrine morale intelligible et seule profitable à tout le monde. Plus tard, le *judaïsme* et même le christianisme sortent d'interprétations semblables, en partie très-forcées ; mais ces deux croyances sont des fins incontestablement bonnes et nécessaires pour tous les hommes. Les *Mahométans* savent (comme le montre Néland) donner à la description de leur paradis, de ce lieu consacré à la sensualité, un sens spirituel parfait, et les *Indiens* transforment absolument de la même manière leurs Védas, du moins pour la partie éclairée des peuples (1). — Cela est possible sans toujours

(1) Cette page, dans laquelle, en s'autorisant franchement de l'exemple, Kant justifie son interprétation transcen-

forcer le sens littéral de la croyance populaire. C'est qu'il existe, bien avant cette croyance populaire, une disposition profonde de la raison humaine à la religion morale, à cette religion dont les premières manifestations grossières furent, à la vérité, certaines pratiques de culte, et donnèrent lieu conséquemment à de prétendues révélations ; quelque chose du caractère de leur origine supra-sensible se retrouve ainsi, sans dessein préconçu, dans ces inventions poétiques. — On ne peut donc nous accuser de cacher des intentions mauvaises sous nos explications : si l'on ne veut pas accorder que le sens donné par nous aux symboles de la croyance populaire ou même aux livres saints en est directement tiré, on doit convenir que ce sens peut y être rattaché, et qu'il rend *possible* l'intelligence de ces livres et de ces symboles. Car la lecture de l'Écriture sainte, la méditation sur son sens intime, a pour résultat l'amélioration morale de l'homme; quant à la partie historique, qui n'aboutit point à de pareils résultats, elle est parfaitement indifférente en soi, et l'on peut agir avec elle comme bon semble.

dante de l'Écriture, renferme précisément toute la critique que Strauss a faite de cet Ouvrage : le hardi Docteur était placé à un point de vue purement historique et non philosophique.

(*N. du T.*)

l'attrait que l'homme qui la lit ou en entend l'exposition doit éprouver pour les bonnes actions et pour la probité dans la conduite, doit le convaincre de la divinité de cette doctrine; car cet attrait n'est pas autre chose que l'effet de la loi morale qui inspire à l'homme un profond respect intérieur et qui mérite, à cet égard, d'être considérée comme un commandement divin. Mais le caractère infaillible d'une influence directe, immédiate, ne peut pas plus, peut même moins être induit d'un sentiment et découvert par ce moyen que ne peut l'être la connaissance des lois et de leur moralité. Car, encore que ce même effet puisse avoir plusieurs causes, ici la moralité pure de la loi et de la doctrine est connue par la raison qui en est la cause; et même dans le cas où cette origine ne serait que possible, c'est un devoir de donner à la morale du sentiment cette dernière explication, si l'on ne veut ouvrir la porte à toutes les extravagances et ravaler le sentiment moral lui-même qui est si clair et si distinct, par une indigne parenté avec quelque fantastique sentiment. — Si la loi de laquelle ou même selon laquelle dérive le sentiment moral est connue d'avance, chacun néanmoins a ce sentiment pour soi, et personne ne peut l'exiger des autres, ni par conséquent le considérer comme la pierre de touche de l'authenticité d'une révélation,

car il n'apprend absolument rien : il renferme simplement la manière dont est affecté le sujet par rapport au plaisir ou à la peine, affection sur laquelle on ne peut fonder aucune connaissance.

Il n'y a donc pas d'autre règle de la croyance ecclésiastique que l'Écriture, ni d'autre interprète de l'Écriture que la pure *religion rationnelle* et la *science des textes sacrés*, science qui concerne de l'Écriture l'élément historique. La première est seule authentique et valable pour tous; la seconde est simplement *doctrinale* et nécessaire à la transformation de la croyance ecclésiastique pour un certain peuple, dans un certain temps et selon un système déterminé et arrêté. Pour ce qui est de la croyance ecclésiastique, on ne peut pas faire que cette croyance ne soit, en définitive, une simple croyance aux hommes versés dans la connaissance de l'Écriture et aux résultats qu'ils exposent; une telle croyance historique ne fait, certes, pas beaucoup d'honneur à la nature humaine, mais en vertu de la liberté publique de penser, cette croyance peut s'améliorer, et elle est justifiée en ce sens que les savants soumettent leurs interprétations au jugement de chacun, et sont prêts à entendre et à adopter des interprétations meilleures, tout en comptant sur la confiance de l'Église en leurs conclusions.

CHAPITRE VII.

Le Passage successif de la croyance ecclésiastique à la souveraineté de la croyance religieuse pure est l'approche du règne de Dieu.

Le caractère de la véritable Église est son *universalité;* les signes auxquels on la reconnaît sont sa nécessité et l'impossibilité de la déterminer de plus d'une manière. Or la croyance historique, qui se fonde sur la révélation en tant qu'objet d'expérience, n'a qu'une valabilité limitée et particulière; elle vaut uniquement pour ceux auxquels est parvenue l'histoire sur laquelle elle s'appuie, et elle suppose, comme toutes les connaissances expérimentales, la conscience non que l'objet de la croyance *doit* être ainsi et pas autrement, mais qu'il est ainsi en soi, en fait; par conséquent elle emporte en même temps la conscience de la contingence essentielle de son objet. Ainsi, bien que la croyance historique puisse s'élever et devenir une croyance ecclésiastique (dont il y a plusieurs sortes), la croyance religieuse pure qui se fonde uniquement sur la raison, peut seule être reconnue comme nécessaire, conséquemment est la seule qui distingue la véritable Église.

— Quoique, selon la limitation inévitable de la raison humaine, une croyance historique s'impose, comme moyen et comme véhicule, à la religion pure, avec la conscience, toutefois, qu'elle n'est qu'un moyen, un véhicule ; et quoique, en tant que croyance ecclésiastique, elle emporte avec elle un principe qui la pousse à s'approcher continuellement de la croyance religieuse pure afin que celle-ci un jour puisse se passer de moyen de transition, l'Église à laquelle elle sert de fondement peut s'appeler la *véritable* Église; mais comme les systèmes de croyance historique donnent inévitablement lieu à des contestations, on ne peut guère la nommer que l'Église *militante*, dans l'espérance, toutefois, qu'elle finira par être l'Église immuable, l'Église conciliatrice par essence, l'Église *triomphante!* On nomme la croyance qui emporte avec elle le sentiment qu'on est moralement susceptible ou digne d'être éternellement heureux, *croyance sanctifiante*. Cette croyance ne peut donc être aussi que d'une seule sorte ; et, eu égard à l'extrême diversité des croyances ecclésiastiques, elle peut se rencontrer pourtant dans toutes celles où, marchant à son but qui est la croyance religieuse pure, elle est pratique. La croyance à une religion de culte est, au contraire, une croyance servile et mercenaire ; elle ne peut être considérée

comme une croyance sanctifiante parce qu'elle n'est point morale. Une croyance morale est nécessairement une croyance libre, fondée sur les purs sentiments du cœur (*fides ingenua*). La croyance de culte pense être agréable à Dieu au moyen d'actes qui, tout pénibles qu'ils sont, n'ont pourtant aucune valeur en soi, sont simplement déterminés par la crainte et l'espérance, et sont possibles également au méchant; tandis que la croyance morale suppose, comme nécessaire pour être agréable à Dieu, un sentiment moral excellent.

La croyance sanctifiante, pour espérer d'atteindre la félicité, a deux conditions à remplir : l'une se rapporte à ce qu'elle ne peut pas faire elle-même : par exemple, elle ne peut pas faire que les actions accomplies ne soient pas accomplies aux yeux d'un juge divin; l'autre se rapporte à ce que cette croyance peut et doit faire : par exemple, elle peut et doit commencer une vie nouvelle conforme au devoir. La première condition est la croyance à une satisfaction (acquittement d'une dette, libération, réconciliation avec Dieu); la seconde est la croyance à une bonne conduite à tenir désormais pour pouvoir être agréable à Dieu. — Ces deux conditions constituent une seule croyance et s'accordent entre elles nécessairement. Mais on ne peut considérer la

nécessité d'un accord entre ces deux conditions qu'autant qu'il est admis que l'une dérive de l'autre, par conséquent que l'absolution de nos fautes précède la bonne conduite ou que le sentiment vrai et efficace d'une bonne conduite à tenir constamment, précède la croyance à cette absolution, selon la loi morale des causes efficientes.

Or il s'élève ici une remarquable antinomie de la raison humaine avec elle-même, et la solution ou, si cette solution n'est pas possible, l'explication de cette antinomie ne peut guère consister qu'à décider si une croyance historique ou ecclésiastique doit toujours s'ajouter comme partie essentielle à la croyance religieuse pure; ou si, en tant que simple moyen, elle pourrait à la fin, quelque éloigné qu'en soit le jour, passer dans la croyance religieuse pure.

Supposé qu'il y ait eu une rédemption des péchés de l'homme, on comprend alors que tout pécheur la revendique pour lui; et s'il ne s'agit que de *croire* à cette rédemption (pourvu, en effet, que l'homme y consente, selon l'interprétation commune, la rédemption aura eu lieu pour lui) l'homme ne fera pas de difficulté un seul instant à cet égard. Or il ne faut point examiner comment un homme raisonnable, qui a conscience de sa culpabilité, peut penser sérieusement qu'il lui suffise de croire à la rédemption de ses fautes par un

envoyé, et d'adopter cette rédemption *utiliter*, comme disent les jurisconsultes, pour voir ses fautes effacées, détruites avec la racine même, tellement que désormais une conduite parfaitement morale, quoique jusqu'alors il ne se soit pas donné la moindre peine pour y parvenir, doive être la conséquence infaillible de sa croyance et de l'acceptation du bienfait qui lui est offert. Nul homme réfléchi, en lui supposant même cet amour de soi qui convertit souvent en espérance le simple désir d'un bien pour l'acquisition duquel on ne fait ou ne peut faire rien, attendu que, attiré par une simple, mais ardente aspiration, ce bien viendra de lui-même; nul homme réfléchi, disons-nous, ne peut provoquer cette croyance en lui. Cela ne pourrait avoir lieu qu'autant qu'il la considèrerait comme suggérée à son âme par le ciel, comme quelque chose enfin dont sa raison n'a pas besoin de se rendre compte. S'il ne peut la considérer ainsi, et si, de plus, il est de trop bonne foi pour supposer en lui une feinte confiance comme moyen de faire naître en lui la croyance, alors, malgré son respect pour une si généreuse rédemption, malgré son désir d'être souvent l'objet d'une rédemption semblable, il ne peut pourtant ne pas la tenir pour conditionnée, c'est-à-dire que l'amélioration la plus grande possible de sa conduite doit précéder la

rédemption pour lui présenter quelque minime motif d'espérer qu'un tel service d'en haut lui arrive. — Si donc la connaissance historique de la rédemption se rattache à la croyance ecclésiastique, et si la bonne conduite appartient, comme condition, à la croyance morale pure, la bonne conduite devra précéder la rédemption.

Mais si l'homme est corrompu dans sa nature, comment voudra-t-il devenir un homme nouveau, un homme agréable à Dieu; comment peut-il, de son propre mouvement, et quels que soient ses efforts pour y parvenir, croire à cette transformation, s'il a conscience des fautes dont il s'est rendu jusqu'alors coupable, s'il est encore en la puissance de mauvais principes, et s'il ne se rencontre point en lui une force suffisante pour devenir meilleur à l'avenir? S'il ne peut point considérer la justice qu'il a déployée contre lui-même comme satisfaite par une autre personne, s'il ne peut point se considérer lui-même comme régénéré en quelque manière par sa croyance à cette satisfaction, et s'il ne peut point entrer dès lors dans une nouvelle vie qui soit la conséquence du bon principe lié à la bonne conduite, sur quoi veut-il fonder son espérance de devenir un homme agréable à Dieu? — Ainsi la croyance à un mérite qui n'est pas le sien propre et par lequel il est réconcilié avec Dieu, doit précéder

toute aspiration aux bonnes actions ; ce qui est contradictoire avec la conclusion précédente. Cette contradiction ne peut point être admise d'après les notions de la détermination effective de la liberté humaine, c'est-à-dire de la détermination effective des causes qui font qu'un homme devient bon ou méchant, et, par conséquent, elle ne peut pas l'être non plus théorétiquement : car c'est une question qui dépasse toutes les facultés spéculatives de notre raison. Mais dans la pratique qui s'enquiert non de ce qui vient physiquement, mais de ce qui vient moralement en premier lieu, de ce qui doit constituer le point de départ de notre libre arbitre, et qui ne recherche point s'il faut commencer par la croyance à ce que Dieu a fait pour nous ou par ce que nous devons faire pour nous rendre dignes de l'assistance divine, quel que soit ce en quoi cette assistance consiste, il n'y a aucune difficulté à se prononcer pour la nécessité de la rédemption avant la bonne conduite.

En effet, l'acceptation de la première condition de la félicité, l'acceptation de la croyance à la satisfaction par représentant, est nécessaire simplement pour l'idée théorétique ; nous pouvons *faire comprendre* par là comment on sort de l'état de péché, et voilà tout. Au contraire, la nécessité de la seconde condition ou du second principe

est pratique mais morale pure : nous ne pouvons plus assurément espérer de participer à la satisfaction donnée par une personne étrangère, et par conséquent à la félicité, qu'en nous recommandant des efforts faits par nous pour l'accomplissement de nos devoirs, accomplissement qui est l'effet de notre propre activité et n'est due à nulle influence étrangère, auquel cas nous serions passifs. En effet, le second principe étant un prescrit inconditionné, il est aussi un prescrit nécessaire ; l'homme doit le prendre, en tant que maxime, pour but de sa croyance, c'est-à-dire qu'il doit commencer par l'amélioration de sa vie, comme principale condition à laquelle peut naître une croyance sanctifiante.

La croyance ecclésiastique, en tant que croyance historique, commence avec raison par le premier principe, mais comme elle n'est que le véhicule de la croyance religieuse pure dans laquelle est sa fin propre, ce qui constitue la condition de cette croyance ecclésiastique comme d'une croyance pratique, c'est-à-dire la maxime de l'*action*, doit former le point de départ, et la maxime de la *science* ou de la croyance théorétique doit affermir et couronner la croyance pratique.

On peut encore remarquer que, selon le premier principe, la croyance à la satisfaction par représentant est imposée à l'homme comme de-

voir, tandis que la croyance au principe de la bonne conduite, en tant qu'inspirée par l'influence d'en haut, lui est attribuée comme grâce. — Selon le second principe, c'est tout le contraire. La *bonne conduite*, en tant que condition suprême de la grâce, est un devoir absolu, tandis que la satisfaction venue d'en haut est une *grâce* purement et simplement. — On reproche au premier principe, souvent avec justice, des pratiques *superstitieuses*, qui associent une conduite coupable à la religion elle-même; on reproche au second l'*impiété du naturalisme* qui unit une conduite peut-être d'abord exemplaire, à l'indifférence religieuse, même à l'esprit d'opposition contre toute révélation. — Mais par ces reproches on coupe le nœud au moyen d'une maxime pratique, au lieu de le dénouer théorétiquement comme il est permis d'une manière absolue en matière de religion même. — Toutefois, pour résoudre les précédentes difficultés, l'observation suivante peut être utile. — La vive croyance au type de l'humanité agréable à Dieu (la croyance au Fils de Dieu), est rapportée *par elle-même* à une idée rationnelle morale servant non-seulement de règle, mais encore de mobile, et, en conséquence, il est indifférent de partir soit de cette croyance en tant que croyance *rationnelle*, soit du principe de la bonne conduite. Au contraire, la

croyance à ce même type *manifesté*, la croyance à l'Homme-Dieu en tant que croyance *empirique* (historique), n'est point identique au principe de la bonne conduite, qui doit être absolument rationnel, et ce serait tout à fait différent de commencer par une pareille croyance (1) et d'en vouloir déduire la moralité de la conduite. Ainsi il y aurait entre les deux propositions précédemment rapportées une contradiction. Mais dans la manifestation de l'Homme-Dieu il n'y a rien qui tombe sous les sens, rien qui puisse être connu par l'expérience : car il y a simplement le type rationnel de l'Homme-Dieu, tel que nous le concevons, parce que, tant qu'on prend cet exemplaire pour modèle, on le juge conforme au type : il y a, à proprement parler, l'objet de la croyance sanctifiante, et un tel objet ne fait qu'un avec le principe de la croyance agréable à Dieu.— Ainsi, il n'y a pas ici deux principes différents en soi, deux points de départ différents, deux chemins opposés ; il n'y a qu'une seule et même idée pratique d'où nous partons, soit qu'elle nous représente le type comme se trouvant en Dieu et procédant de lui, soit qu'elle nous le représente comme se trouvant en nous, soit enfin que, dans

(1) Cette croyance qui doit établir l'existence du type de l'Homme-Dieu sur des preuves historiques.

l'un et l'autre cas, elle nous le représente comme règle de notre conduite. L'antinomie n'est donc qu'apparente, les deux idées considérées par suite d'un malentendu comme différentes, sont la même idée envisagée sous différents rapports. —Mais si l'on voulait faire de la croyance historique à l'efficacité de la précédente manifestation dans le monde, la condition de la croyance exclusivement sanctifiante, il y aurait alors deux principes absolument différents, l'un empirique, l'autre rationnel, au sujet desquels, que l'on parte de l'un ou de l'autre, s'établirait une opposition véritable de maximes que la raison ne pourrait jamais accommoder. La proposition : Il faut croire qu'un homme ayant, par sa sainteté et ses mérites, satisfait non-seulement pour lui (en accomplissant ses devoirs), mais encore pour tous ceux qui n'auraient point accompli les leurs, a existé (ce dont la raison ne nous dit rien); et il faut le croire pour espérer d'être sanctifié, lors même que l'on tiendrait une bonne conduite, parce que c'est la vertu propre et exclusive de cette croyance, — cette proposition ne signifie pas autre chose que la suivante : il faut aspirer de toutes ses forces à éprouver le sentiment vraiment saint de la conduite agréable à Dieu pour parvenir à croire que l'amour de Dieu pour l'humanité, amour qui nous est déjà garanti par la raison,

doit, si l'on s'efforce de tout son pouvoir d'épurer ses sentiments et de se conformer à la volonté divine, suppléer au manque de l'action, de quelque manière que ce soit. — Mais le premier de ces principes, l'empirique, n'est pas à la discrétion de tout homme, de l'ignorant même. L'histoire montre que dans toutes les religions s'est engagée entre les deux principes de croyance la lutte dont nous avons parlé; car toutes les religions ont eu leurs expiations quelles qu'elles fussent. La disposition morale dans chaque homme ne manque pas, de son côté, d'élever ses prétentions. En tout temps les prêtres se sont cependant plaints beaucoup plus que les moralistes; car les premiers se plaignent hautement, et en sommant l'autorité de réprimer le désordre, que l'on néglige le culte établi pour réconcilier les peuples avec le ciel et détourner le malheur loin des États; les moralistes, au contraire, se plaignent du déclin des mœurs qu'ils attribuent aux moyens employés pour purifier l'homme de ses fautes et le réconcilier avec la Divinité, moyens rendus par les prêtres faciles à chacun, même aux plus grands pécheurs. Dans le fait, si un fonds inépuisable de fautes mises ou à mettre encore en ligne de compte existe déjà, comme on n'a qu'à désirer d'en être absous (et parmi toutes les prétentions qu'élève la conscience se trouve sans

doute aussi celle de le désirer) pour être absous, tandis que le but de la bonne conduite ne peut être atteint tant que l'on n'est point parvenu à un état parfait de pureté, alors on ne peut guère imaginer d'autres conséquences d'une croyance semblable. — Mais lors même que cette croyance serait représentée comme ayant une force particulière et une influence mystique (ou magique) telle que, tenue même, comme de fait, pour une croyance purement historique, elle réussisse, au moyen des sentiments qui s'y rattachent, à améliorer foncièrement l'homme qui l'adopte, et qu'elle parvienne à faire de lui un homme nouveau, cette croyance devrait être considérée comme provenant immédiatement de Dieu (mêlée et subordonnée à la croyance historique), car toute créature, douée même des propriétés morales de l'homme, est soumise au décret absolu de Dieu : *il prend pitié de qui il veut et abat qui il lui plaît* (1); ce qui, pris à la lettre, est le *salto mortale* de la raison humaine.

(1) Ce mot peut être ainsi interprété : personne ne peut dire avec certitude, par voie de comparaison, pourquoi tel est un homme de bien et tel autre un méchant ; souvent la disposition à l'un de ces caractères contradictoires semble tenir même à la naissance, à la condition, quelquefois aux événements de la vie ; il est impossible de faire la part des circonstances extérieures et de ce qui peut être imputé à un

Une conséquence nécessaire des dispositions à la fois physiques et morales en nous, lesquelles sont la base et l'interprète de toute religion, est donc, d'une part, que toute religion doit être à la fin dégagée des statuts fondés sur l'histoire et destinés, au moyen d'une Église, à élever les hommes au désir du bien; et de l'autre, que, de cette manière, la religion rationnelle pure doit finir par dominer toutes les autres religions, « afin que Dieu soit tout dans tout. » — Les enveloppes dans lesquelles l'embryon se forme, grandit et devient homme, doivent être déchirées s'il veut voir la lumière du jour. Les lisières de la tradition sacrée, les amulettes, les statuts et les observances, qui ont été utiles à l'homme pour

individu donné. Nous devons donc, en ce cas, nous en remettre au jugement de celui qui voit tout; ce jugement, qui est précédemment énoncé, semble, dans son expression même, avoir été rendu sur les hommes avant leur naissance, et le rôle que l'on doit jouer semble être assigné d'avance à chacun. La *prévision,* si l'on prête à Dieu des facultés humaines, est un des modes du créateur du monde, et prévoir, pour lui c'est aussi *juger par avance.* — Mais dans l'ordre suprasensible de la liberté, là où nexiste plus la condition du temps, la prévision, la prévision divine même n'est plus que *la vue et par conséquent la connaissance de tout :* ce qui n'explique pas pourquoi tel homme se conduit d'une manière et tel autre d'une manière tout opposée, et ne concilie point la prescience avec la liberté volontaire.

un temps, lui deviennent peu à peu inutiles, et sont pour lui des chaînes quand il atteint l'âge de la virilité. Tant que l'homme (le genre humain) « était un enfant, il avait la prudence d'un enfant », et il savait rattacher aux dogmes qui lui avaient été imposés sans son aveu, d'abord une science, puis une philosophie soumise et dévouée à l'Église; mais maintenant qu'il est devenu un homme, il rejette tout ce qui était bon pour l'enfant. La différence humiliante entre les *laïques* et les *clercs* cesse, et leur égalité naît de la véritable liberté, sans anarchie toutefois, car chacun obéit à la loi (non positive) qu'il se dicte à lui-même et qui doit aussi être par lui considérée comme la volonté du Créateur révélée à son esprit par la raison, volonté qui réunit d'une manière invisible, sous un gouvernement commun, tous les hommes en un même état que nous avons vu précédemment être nécessaire et qui prépare l'Église visible. Il ne faut pas attendre ce progrès d'une révolution extérieure qui produit tumultueusement et violemment un effet dépendant des circonstances, et où ce qui est une fois adopté pour base d'une nouvelle constitution est conservé avec sollicitude des siècles durant, parce qu'il ne peut plus être changé, ou ne peut l'être autrement que par une révolution toujours dangereuse. — Dans les principes de la religion

rationnelle pure, en tant que révélation (pourtant non empirique) faite constamment de Dieu aux hommes, chaque progrès vers un nouvel ordre de choses doit être adopté seulement après une mûre réflexion et mis à exécution au moyen de réformes successives, comme doit s'accomplir toute œuvre humaine; car pour ce qui est des révolutions qui peuvent accélérer le progrès, elles sont abandonnées à la Providence et on ne peut leur assigner de plan sans porter atteinte à la liberté.

Mais on peut dire avec raison « que le règne de Dieu est venu sur la terre » du moment que le principe du passage successif de la croyance ecclésiastique à la religion rationnelle universelle et par conséquent à un état moral (divin), a jeté des racines partout, ou en un seul endroit même, *publiquement*, bien que l'avénement réel de ce règne soit infiniment éloigné de nous. Car, c'est là le principe d'un progrès continu vers la perfection, et dans ce principe, comme dans un germe qui se développe et porte du fruit dans la suite, se trouve d'une manière invisible toute la doctrine qui doit un jour éclairer et dominer le monde. Mais le vrai et le bien, vers lesquels il est dans la nature humaine de tendre d'esprit et de cœur, ne manquent pas, dès qu'ils sont une fois connus, de se communiquer partout,

grâce à l'affinité naturelle qu'ils possèdent avec la disposition morale des êtres raisonnables en général. Les obstacles qui naissent de temps en temps de causes sociales et politiques et qui entravent la propagation du bien, contribuent plûtôt à rendre plus intime la communion des âmes dans le bien, le bien que la pensée, une fois qu'elle l'a saisi, ne perd plus jamais de vue. (1)

(1) La croyance ecclésiastique, en tant que véhicule d'une haute utilité, peut être conservée; on ne doit ni proscrire ni combattre le culte qu'elle consacre. Mais il faut ôter à cette croyance, comme trop portée à persuader des devoirs religieux extérieurs, toûte influence sur l'idée de la religion proprement dite, c'est-à-dire de la religion morale. En sorte que, malgré la diversité des croyances positives, l'accord des partisans de toutes les sectes religieuses pourra être fondé au moyen des principes de la religion rationnelle pure dans le sens de laquelle tous les auteurs ont expliqué les dogmes positifs et les observances extérieures. Plus tard, lorsque des progrès véritables et consentis par tous auront été faits par l'interprétation, que le légitime en matière de culte procédera de la liberté morale, alors on pourra substituer à la forme ecclésiastique, si tyrannique et si humiliante, une forme adaptée à la dignité d'une religion morale, c'est-à-dire la forme d'une croyance libre. — La conciliation de l'unité de croyance ecclésiastique et de la liberté religieuse est un problème à la solution duquel l'idée de l'unité objective de la religion rationnelle, à cause de l'intérêt moral qu'elle inspire, pousse continuellement; mais quant à la réalisation d'une Église visible, si nous interrogeons sur ce

Tel est donc le labeur inaperçu par les regards humains, mais constamment progressif, du bon principe pour établir sa puissance et son règne sur le monde, comme dans une république morale; tels sont donc ses efforts pour triompher du mauvais principe, et assurer au monde, pendant sa domination, une paix éternelle.

point la nature humaine, nous n'avons guère lieu d'espérer. C'est une idée de la raison dont il nous est impossible d'avoir l'intuition adéquate, mais qui a pourtant, comme principe régulateur pratique, sa réalité objective, et conduit à l'unité de la religion rationnelle pure. Il en est ici comme de l'idée politique du code d'une nation : il doit s'accorder avec le code universel et *souverain* des peuples. Or, l'expérience ne nous permet non plus ici de concevoir aucune espérance. Le genre humain, à dessein peut-être, semble pourvu d'un penchant en vertu duquel chaque État particulier espère arbitrairement conquérir les autres États et fonder une monarchie universelle; mais quand il a atteint une certaine étendue, il se démembre de lui-même en petits États isolés. Il en est ainsi de toute Église qui a l'orgueilleuse prétention d'être universelle; elle commence d'abord à s'étendre; elle devient l'Église dominante, puis révèle bientôt un principe de dissolution et de division en différentes sectes.

La fusion trop hâtive et, par conséquent, ignominieuse des États, car il faudrait préalablement que les hommes fussent moralement meilleurs, est entravée par deux causes puissantes, à savoir : la différence des langues et la différence des religions. Mais il ne nous est point permis de pénétrer les desseins de la Providence.

SECONDE SECTION.

REPRÉSENTATION HISTORIQUE DE L'ÉTABLISSEMENT PROGRESSIF DE LA DOMINATION DU BON PRINCIPE SUR LA TERRE.

CHAPITRE UNIQUE.

On ne peut désirer une *histoire universelle* de la religion, à prendre le mot de religion dans son acception la plus étroite; car, en tant que fondée sur la croyance morale pure, elle n'est pas un état public : chacun isolément a conscience des progrès qu'il y fait. La croyance ecclésiastique est par conséquent la seule dont on puisse attendre une exposition historique universelle, résultant des comparaisons de cette croyance et de sa forme variée et changeante, avec la croyance religieuse pure, unique, immuable. Du moment où la première de ces croyances reconnaît publiquement la dépendance où elle se trouve des conditions circonscrites de la seconde et qu'elle comprend la nécessité de se mettre d'accord avec celle-ci, *l'Église universelle* commence à se former en état moral divin, et, d'après un principe constant, identique pour tous les hommes et pour tous les

temps, à marcher vers la réalisation de cet état.— On doit penser que cet aperçu historique ne peut être autre chose que le récit de la lutte perpétuelle entre la religion de culte ou extérieure et la religion morale, religions dont l'homme est d'autant plus enclin à exhausser la première en tant que croyance historique, que la seconde n'a jamais élevé de prétentions à une préférence qu'elle mérite comme croyance essentiellement moralisante; mais cette préférence, elle la revendiquera certainement un jour.

L'histoire religieuse, toutefois, ne peut avoir d'unité, si elle n'est circonscrite dans cette portion de l'espèce humaine chez laquelle la disposition à l'unité de l'Église universelle a déjà acquis un certain développement, si elle n'est restreinte à ce cercle d'hommes qui ont déjà publiquement posé la question de la différence de la croyance rationnelle et de la croyance historique, et dont l'opinion arrêtée est de la plus haute importance morale; car l'histoire des peuples qui ne sont point liés les uns aux autres par la croyance, ne saurait promettre l'unité de l'Église. Il ne faut pas compter, pour établir cette unité, sur une certaine croyance nouvelle, qui naîtrait chez un seul et même peuple et se distinguerait profondément de la croyance dominante, lors même que celle-ci renfermerait dans son sein les

causes *occasionnelles* d'une nouvelle croyance; car il y a nécessairement unité de principe si l'on rapporte la succession des différentes religions aux modifications d'une seule et même Église, et l'histoire de cette Église une et immuable est proprement la seule dont nous nous préoccupons.

Nous ne pouvons donc avoir en vue de traiter que l'histoire de cette Église qui, dès le commencement, porte en elle le germe et le principe de l'unité objective de la croyance religieuse véritable et *universelle*, et s'en approche insensiblement.—On voit dès maintenant que la croyance *judaïque* n'a aucun rapport essentiel avec cette croyance ecclésiastique dont nous voulons tracer l'histoire, c'est-à-dire aucune unité en idée, quoique elle ait précédé immédiatement l'Église chrétienne, et ait été l'occasion matérielle de sa fondation.

La croyance judaïque, dans son institution originaire, est un ensemble de lois purement positives, sur lequel fut élevée une constitution politique: car les propositions morales qui, soit dès le commencement, soit dans la suite, y ont été ajoutées, n'appartiennent absolument pas au judaïsme comme tel. Le judaïsme n'est point proprement une religion, mais simplement une association d'un certain nombre d'hommes qui,

sortis d'une même souche particulière, se sont formés en république sous de pures lois politiques et non, par conséquent, en Église. Il serait plutôt un simple état temporel; de sorte que, s'il venait à être renversé par les événements, il lui resterait toujours la croyance politique qui lui est essentiellement propre, pour se relever de nouveau en attendant le Messie. Cette constitution politique a beau avoir pour fondement une théocratie de prêtres ou de chefs qui se targuent d'une instruction immédiatement reçue de Dieu, par conséquent le nom de Dieu qui est ici considéré purement et simplement comme un roi temporel n'ayant aucune prétention sur les consciences ni même à la conscience, a beau être honoré, cela n'en fait point une constitution religieuse. La preuve qu'elle ne saurait être une constitution religieuse est très-claire. *Premièrement*, tous ses préceptes sont de telle nature qu'ils peuvent former la base d'une constitution politique et être imposés comme des lois de contrainte, exclusivement relatifs qu'ils sont aux actions extérieures; et les dix commandements mêmes qui, sans pouvoir être universels, ont déjà une valeur morale aux yeux de la raison, ne sont point accompagnés, dans cette législation, de l'exigence du *sentiment moral* dans l'accomplissement, ce qui devait être l'œuvre capitale

du christianisme : ils réclament simplement une observation extérieure. Cela devient encore plus manifeste par ce qui suit. *Deuxièmement*, toutes les conséquences de l'accomplissement ou de la transgression de ces commandements, toutes les récompenses ou toutes les punitions sont restreintes dans de telles limites que chacun reçoit ici bas le prix de ses œuvres, et cela, non d'après une règle morale, puisque récompenses et punitions doivent s'étendre même à la postérité qui n'a pris à l'action ou à l'omission aucune part active, ce qui dans une république peut être une mesure prudente pour assurer son autorité, mais est, dans une république morale, tout à fait contraire à l'équité. De plus, sans croyance à une vie future, nulle religion ne peut être imaginée; or, le judaïsme, comme tel, pris dans sa pureté, ne contient absolument aucune croyance religieuse. Cette assertion acquerra encore de la force par l'observation suivante. En effet, on ne saurait douter que les juifs, de même que les autres peuples, même les plus grossiers, n'aient eu une croyance à une vie future, par conséquent n'aient eu leur ciel et leur enfer, car cette croyance, à cause de la disposition morale universelle dans la nature humaine, s'impose d'elle-même à tout homme. C'est donc assurément avec *intention* que le législateur de ce peuple, quoi-

qu'il soit représenté comme Dieu même, n'a pas voulu tenir le moindre compte de la vie future, et cette circonstance montre bien qu'il n'a voulu fonder qu'un état politique, non un état moral : parler dans un état politique de récompenses et de punitions qui ne peuvent être visibles dans cette vie, ce serait un procédé tout à fait inconséquent et mal habile. Mais, bien qu'il n'y ait pas à douter que les juifs ne se soient fait dans la suite, chacun pour lui-même, une certaine croyance religieuse qui était ajoutée aux articles de la croyance positive, personne n'a pourtant jamais rien trouvé d'essentiellement propre à la législation judaïque. *Troisièmement,* il s'en faut beaucoup que le judaïsme ait constitué une époque de l'*Église universelle*, une Église universelle même pour son temps; on peut plutôt dire qu'il a exclu le genre humain entier de sa communion; il se regardait comme le peuple élu de Jéhovah, ce qui lui attirait l'inimitié de tous les peuples, et excitait la sienne envers eux. Il ne faut pas non plus concevoir du peuple juif une trop haute estime parce qu'il reconnaissait pour maître universel du monde un Dieu unique que nulle image sensible ne pouvait représenter : car on trouve une doctrine religieuse ayant la même base chez les moindres peuples, qui ne s'abaissent que par le *culte* de certaines

divinités puissantes subordonnées à un seul Dieu. Un Dieu qui veut simplement l'accomplissement de préceptes tels qu'ils n'exigent aucune amélioration de sentiment moral, n'est pas à proprement parler cet être moral de la notion duquel nous avons besoin pour une religion. Une religion se trouverait plutôt encore dans la croyance à une multitude d'êtres invisibles, si un peuple venait à se les représenter comme s'accordant tous, malgré la diversité de leurs départements, à ne juger digne de leur faveur que celui qui s'attache de tout son cœur à la vertu, que dans la croyance à un être unique qui fait du culte machinal la principale affaire.

Nous ne pouvions donc commencer l'histoire de l'Église universelle, en tant qu'elle doit former un système, que depuis l'origine du christianisme, qui, en condamnant absolument le judaïsme dans lequel il a pris naissance, a déterminé, fondé qu'il est sur un principe tout à fait nouveau, une profonde révolution dans les croyances religieuses. La peine que les propagateurs des doctrines chrétiennes ont prise ou ont pu prendre au commencement, pour rattacher les deux croyances l'une à l'autre et établir que la nouvelle était un simple progrès de l'ancienne qui renfermait tous les événe-

ments de la première en symboles, montre bien clairement qu'il ne s'agit ou qu'il ne s'agissait là que du moyen le plus propre pour *introduire* une religion morale pure à la place d'un culte auquel le peuple était trop fortement habitué, sans perdre, toutefois, aucun des avantages résultant de ce culte. La destruction insensible du type juif qui distinguait profondément ce peuple des autres, autorise à penser que la nouvelle croyance qui n'est liée ni aux dogmes positifs de l'ancienne, ni à aucun dogme positif en général, devait renfermer une religion valable pour le monde, non pour un peuple unique.

C'est donc de ce judaïsme, non point de ce judaïsme patriarcal, sans mélange, fondé sur une constitution politique pure (qui était même déjà fort ébranlée), mais de ce judaïsme transformé en croyance religieuse par l'addition successive de doctrines morales, à une époque où le peuple, autrefois si ignorant, était déjà très-éclairé grâce à une sagesse étrangère, la sagesse grecque, qui contribua certainement à développer les notions morales et, à cause du joug accablant de la croyance dogmatique, à déterminer une révolution lorsque la puissance de l'ordre sacerdotal fut amoindrie et soumise à la domination d'un peuple qui regardait avec indiffé-

rence toutes les croyances populaires des autres nations, c'est de ce judaïsme que s'éleva tout à coup, après avoir été préparé toutefois, le christianisme. Le Révélateur de l'Évangile s'annonçait comme un envoyé du ciel, et il se montrait digne d'une telle mission, déclarant que la croyance servile et intéressée qui se réduisait à des solennités religieuses, des connaissances, des pratiques, était pure bagatelle, et proclamant, au contraire, que la croyance morale, qui seule rend les hommes saints « comme leur père est saint dans le ciel », et qui révèle sa vérité intérieure par une bonne conduite, était l'unique croyance sanctifiante. Mais après qu'il eut donné par sa doctrine, ses souffrances et sa mort si injuste et si méritoire (1), un exemple

(1) A cette mort se termine la vie publique du Révélateur du christianisme, vie qui peut servir d'exemple à la postérité. La *résurrection* et l'*ascension* de Jésus sont des événements mystérieux ajoutés après coup et qui se sont passés seulement devant les yeux de ses disciples. Si on considère ces prétendus faits comme des idées rationnelles purement et simplement, ils ne sont, l'un que le commencement d'une vie nouvelle, l'autre que l'entrée dans la sphère de la félicité, c'est-à-dire dans la communion des hommes de bien ; mais ils ne peuvent, malgré leur importance historique, être d'aucune utilité à la religion dans les limites de la raison pure. Ils lui sont inutiles, non parce que ce sont des récits historiques, car on pourrait en dire autant de tout

frappant de l'humanité agréable à Dieu dans sa personne, il est représenté comme remontant au ciel d'où il était descendu, laissant verbalement sa volonté suprême comme dans un testament; et, eu égard à son mérite, à sa doctrine et à son exemple, il pouvait dire néanmoins qu'il (l'idéal de l'humanité agréable à Dieu) resterait avec ses disciples jusqu'à la consommation des

le passé, mais parce que, pris à la lettre, bien que très-conformes au mode de représentation sensible des hommes, ils contrarient extrêmement la raison dans la croyance qu'elle prépare pour l'avenir; ils supposent, en effet, d'une part, la matérialité de tous les êtres du monde, le *matérialisme* (psychologique) de la *personnalité* de l'homme, personnalité qui ne pourrait être qu'à la condition de l'identité du *corps*; d'un autre côté, le *matérialisme* (cosmologique) de la *présence* dans le monde en général, présence qui, sous ce point de vue, ne peut avoir lieu que dans l'*espace*. Au contraire, l'hypothèse par laquelle l'existence des êtres raisonnables est spiritualisée, par laquelle, le corps restant dans la terre, la personne continue de vivre, et l'homme, quant à son esprit, à sa qualité non-sensible, parvient au séjour des bienheureux, sans être transporté dans quelque endroit de cet espace infini qui environne la terre et qu'on appelle ciel; cette hypothèse, dis-je, est plus favorable à la raison que la doctrine précédente, non-seulement à cause de l'impossibilité de comprendre une matière pensante, mais à cause de la contingence à laquelle est sujette notre existence après notre mort; il semble que la vie d'outre-tombe dépende de la consistance d'un volume de matière plus ou moins considé-

siècles. » — A cette doctrine qui, transformée en *croyance historique* à cause de la naissance et du caractère peut-être surnaturel de la personne de son auteur, avait besoin d'une confirmation par des miracles, mais qui, en tant qu'elle appartient à la croyance morale, peut se passer de toute démonstration tendant à en établir la vérité, à cette doctrine furent ajoutés, dans un livre sacré, des miracles et des mystères dont la vulgarisation même fut déjà un miracle et exige une croyance historique qui ne peut être connue que par la science et ne peut être aussi certaine sous ce rapport, que sous celui du fonds et du sens intime.

Mais toute croyance qui, en tant que croyance historique, se fonde sur des livres, requiert,

rable, arrangé selon une certaine forme; tandis que la condition de durée d'une substance simple réside uniquement dans sa nature. — La raison ne peut rien gagner à cette hypothèse du spiritualisme supposant un corps; car, si subtil que soit ce corps, du moment que la personnalité repose sur une identité, il doit toujours être de la même matière que celle qui est la base de son organisation, et nul n'a jamais éprouvé assez de jouissance à posséder ce corps pour le traîner encore dans l'éternité. La raison ne comprend pas non plus ce qu'est cette terre calcaire dont il est formé, dans le ciel, c'est-à-dire dans un autre monde, où probablement une autre matière devient la condition de l'existence et de la conservation des êtres vivants.

comme garantie de sa vérité, un *public éclairé*, auquel appartiennent les auteurs qui la jugent et la contrôlent comme feraient des contemporains à l'abri de tout soupçon de connivence particulière avec ceux qui en furent les premiers propagateurs, et pleinement d'accord avec tous les écrivains sans interruption jusqu'à nos jours. La croyance rationnelle pure, au contraire, n'a pas besoin d'une pareille confirmation, elle se prouve elle-même. Or, à l'époque de cette révolution religieuse qui se fit dans le peuple vainqueur des Juifs, chez le peuple romain, et chez les juifs même, il existait un public instruit qui, par une suite non interrompue d'auteurs, nous transmit l'histoire des faits contemporains et tout ce qui concernait les événements politiques; le peuple romain lui-même, si peu soucieux des croyances religieuses de ceux qui n'étaient pas citoyens de Rome, ne montre pas la moindre incrédulité en ce qui regarde les miracles qui se sont accomplis publiquement chez lui; mais aucun Romain de l'époque où ils s'accomplissaient ne parle de ces miracles, ni de la révolution religieuse qui s'est pourtant opérée publiquement et que les miracles déterminèrent dans le peuple soumis à sa domination. Ce ne fut que plus tard, après plus d'une génération, que les Romains se livrèrent à des recherches sur le caractère de ce

changement de croyance, changement qui leur était jusqu'alors resté inconnu, quoiqu'il ne se fût pas opéré sans commotion publique; mais ils ne firent aucune investigation dans leurs propres annales au sujet de l'histoire du commencement de cette révolution. Depuis cette époque jusqu'au temps où le christianisme se forma pour lui-même un public éclairé, l'histoire de la croyance chrétienne est donc obscure, et on ignore complétement quel effet la doctrine professée dans cette croyance produisit sur la moralité de ceux qui l'adoptèrent, et si les premiers chrétiens furent effectivement des hommes moralement meilleurs ou des gens d'une moralité ordinaire. Mais du jour où le christianisme se fut créé un public éclairé, c'est-à-dire fut devenu général, son histoire, touchant l'effet salutaire que l'on a droit d'attendre d'une religion morale, ne lui est nullement une recommandation. Comment les extravagances mystiques pratiquées dans la vie d'ermite et dans la vie monacale, comment la plus haute estime professée pour la sainteté du célibat engendrèrent-elles une multitude d'hommes inutiles à la société? comment de prétendus miracles en rapport avec ces extravagances lièrent-ils le peuple dans une superstition aveugle avec des chaînes accablantes? comment sous une hiérarchie s'imposant à des hommes libres, la terrible voix de l'*orthodoxie* se

fit-elle entendre par l'organe d'interprètes arrogants et particulièrement décriés, et comment le monde chrétien se divisa-t-il en des partis exaspérés à cause d'opinions religieuses, dans lesquelles, si on n'érige pas la raison pure en interprète, on ne pourra apporter absolument aucune harmonie? comment en Orient, l'État, qui se préoccupe si ridiculement des dogmes positifs des prêtres, ainsi que du clergé, au lieu de le tenir dans les étroites bornes d'une école pure et simple, d'où il est toujours enclin à sortir pour se mêler du gouvernement des affaires, devint-il la proie des ennemis étrangers qui mirent fin à la croyance dominante? comment en Occident, où la foi a proprement élevé son trône, un trône indépendant de la puissance temporelle, l'ordre civil, ainsi que les sciences qui maintiennent cet ordre, ont-ils été ébranlés et ruinés par un prétendu vicaire et représentant de Dieu? comment les deux parties du monde chrétien, pareilles à des végétaux et à des animaux qui approchant de la dissolution par suite d'une maladie, sont transpercés par des insectes rongeurs qui hâtent cette dissolution, ont-elles été assaillies par les barbares; comment, dans l'Occident, le chef spirituel qui commande aux rois et les châtie comme des enfants avec la baguette magique d'une menace d'excommunication, a-t-il

excité les peuples à une guerre étrangère tendant à dépeupler l'autre partie du monde, je veux dire aux croisades; comment a-t-il poussé aux hostilités réciproques, au soulèvement des sujets contre l'autorité de leurs rois, et à une haine sanguinaire contre les partisans comme eux, mais pensant autrement qu'eux, d'un seul et même christianisme proclamé universel? comment le désordre, qui aujourd'hui encore est comprimé et n'éclate point violemment à cause d'intérêts politiques, a-t-il sa racine cachée dans le principe d'une croyance ecclésiastique despotique, et laisse-t-il toujours encore dans l'appréhension de scènes horribles? — Ces problèmes de l'histoire du christianisme, qui se rapportent à une croyance historique et ne peuvent être résolus que par une croyance historique, pourraient, si on les considérait, comme un tableau, d'un seul regard, justifier le mot du poëte :

Tantum religio potuit suadere malorum!

Mais il est clairement démontré, par son institution même, que le véritable objet primitif du christianisme était simplement d'établir une croyance religieuse pure sur laquelle il ne pût s'élever d'opinions contradictoires; tout ce tumulte dont le genre humain a été troublé et qui le tient encore divisé, porte uniquement à con-

clure que ce qui a dû, à cause d'un mauvais penchant de la nature humaine, servir dans le principe à introduire la croyance chrétienne, c'est-à-dire à gagner par ses propres intérêts à la nouvelle croyance la nation accoutumée à l'ancienne croyance historique, devint par la suite le fondement d'une religion universelle du monde.

Si l'on demande quelle est de toute l'histoire ecclésiastique connue jusqu'à présent l'époque préférable moralement parlant, je n'hésite point à dire : *c'est l'époque actuelle*. Pourquoi? parce qu'on n'a qu'à laisser se développer librement de plus en plus le germe de la véritable croyance religieuse, tel qu'il a été implanté récemment dans la chrétienté par quelques-uns seulement, il est vrai, mais aussi publiquement, et attendre ainsi, après un progrès continu, la réalisation d'une Église servant à jamais de lien entre les hommes et constituant la représentation (le schème) visible d'un royaume invisible de Dieu sur la terre. — Car *premièrement*, la raison débarrassée dans les choses qui doivent par leur nature être morales et moralisantes, du joug d'une croyance établie immuablement par la volonté des interprètes, a, dans tous les pays de notre hémisphère, chez les véritables adorateurs de Dieu, adopté généralement le principe d'une juste *modération* dans les jugements portés sur

tout ce qui s'appelle révélation; d'où une double conséquence : comme personne ne peut contester la *possibilité* d'un écrit qui renferme, quant au fond pratique, quelque chose de purement divin, cet écrit peut (en ce qui concerne la partie historique) être considéré effectivement comme une révélation divine, et conséquemment l'association des hommes en une religion ne peut être réalisée et fermement établie sans un livre sacré, sans une croyance ecclésiastique; d'un autre côté, comme l'esprit humain est aujourd'hui fait de telle sorte que chacun attendra une nouvelle révélation manifestée par de nouveaux miracles, la conduite la plus raisonnable et la plus droite à tenir est de constituer le livre de la révélation, puisqu'il en existe un, la base de la fondation future d'une Église, et de ne point déprécier sa valeur par des attaques inutiles ou piquantes. Il ne faut point pour cela en imposer la croyance comme nécessaire à la félicité. *Secondement*, comme l'histoire sainte qui n'est utile qu'à la croyance ecclésiastique ne peut et ne doit exercer absolument aucune influence par elle-même et par elle seule sur l'acceptation des maximes morales, comme cette histoire n'est offerte à la croyance ecclésiastique qu'à titre de représentation vivante de son objet véritable (de la vertu aspirant à la sainteté), comme l'histoire sainte

doit toujours être enseignée, expliquée selon sa tendance à un but moral, et, à cause de l'irrésistible penchant du vulgaire à la croyance passive (1), être inculquée avec le soin le plus scrupuleux et à plusieurs reprises, la véritable religion ne peut résider dans la connaissance de ce que Dieu fait ou a fait pour notre sanctification, mais bien dans ce que nous devons faire pour en être dignes. Or ce que nous devons faire ne peut être que quelque chose ayant en soi-même indubitablement une valeur *absolue,* quelque chose, par conséquent, d'exclusivement propre à nous rendre agréables à Dieu, quelque chose, enfin, de la nécessité de quoi chacun puisse être également et parfaitement certain sans aucune science

(1) Une des causes de ce penchant réside dans le principe suivant : on se dit avec une pleine et entière sécurité que le vice d'une religion dans laquelle on est né, dans laquelle on a été élevé, qu'on nous a enseignée bon gré mal gré, et à laquelle on n'a proprement rien changé de son propre mouvement, doit être imputé non à nous, mais à nos précepteurs, à nos maîtres, au chef chargé de la religion d'un État. C'est au nom du même principe que le changement public de religion est généralement désapprouvé ; il n'y a certainement pas d'autre motif plus profond de cette désapprobation : chacun sent en soi une complète incapacité de décider, parmi les croyances historiques, quelle est la meilleure ; on juge parfaitement inutile d'agiter cette question, tandis que partout la croyance morale est la même.

de l'Écriture. — Maintenant, il est du devoir des gouvernements de ne point entraver la publicité de ces principes. Cependant que n'ont-ils point osé contrairement à ce devoir! et que n'ont-ils point entrepris pour se justifier d'avoir empiété sur le domaine de la providence divine, de s'être complu dans certaines doctrines ecclésiastiques et historiques qui n'avaient tout au plus pour elles qu'une certaine vraisemblance établie par l'érudition; d'avoir forcé la conscience des gouvernés en leur octroyant ou en leur refusant certains avantages sociaux naguère départis à tous (1),

(1) Si un gouvernement ne regarde pas comme une entrave à la liberté de conscience la défense qu'il fait *de professer publiquement* son opinion religieuse, sous prétexte qu'il n'empêche personne de penser secrètement en lui-même ce qu'il lui plaît, on le critique d'ordinaire avec ironie, et l'on dit que sa prétention d'accorder une liberté est dérisoire, attendu qu'il ne saurait abolir cette liberté. Mais ce que ne peut l'autorité supérieure temporelle, l'autorité ecclésiastique le peut : elle peut défendre telle ou telle manière de penser et l'empêcher même effectivement. Elle peut exercer une pareille contrainte, c'est-à-dire imposer l'ordre de ne penser rien autre chose que ce qu'elle prescrit, même aux dignitaires les plus puissants de l'Église. — En vertu du penchant de l'homme à croire qu'il doit à Dieu un culte stérile, que ce culte a sur le culte moral consistant dans l'observation de ses devoirs en général, non-seulement une grande supériorité, mais qu'il est l'unique compensation, l'unique réparation de

tactique qui, outre la violation d'une liberté sacrée, peut acquérir difficilement de bons citoyens à un État! Qui d'entre ceux qui s'offrent pour entraver le libre développement des divines dispositions au bien, ou en proposent les moyens, consentirait, après avoir interrogé sa conscience, à se porter caution de tout le mal qui peut résulter de ces

toutes les fautes, à cause de ce penchant, il est facile aux gardiens de la foi, en tant que pasteurs des âmes, d'inspirer à leur troupeau une pieuse terreur de la moindre dérogation à certains dogmes fondés sur l'histoire, et même de toute recherche à ce sujet, au point qu'ils n'osent pas même laisser surgir dans leur pensée le moindre doute sur les propositions qui leur sont imposées, car autant vaudrait prêter l'oreille à l'esprit du mal. Il est vrai que pour secouer cette contrainte on n'a qu'à le *vouloir,* ce qui ne se peut dans le cas de la contrainte par des puissances temporelles, touchant des aveux publics; mais cette volonté est précisément ce que l'on s'interdit. Certes, cette atteinte négative à la liberté de conscience est assez blâmable, puisqu'elle conduit à l'hypocrisie interne; elle ne l'est pourtant pas autant que la défense de l'exercice extérieur de la liberté de conscience. Car la violation de la liberté interne, par le progrès des principes moraux et la conscience de la liberté d'où le véritable respect pour le devoir peut seul découler, doit insensiblement cesser d'elle-même; la contrainte de la liberté extérieure, au contraire, entrave tous les progrès légitimes dans la communion morale des fidèles ou dans l'essence de la véritable Église, et soumet entièrement la forme de cette Église aux ordonnances politiques.

violentes entreprises, qui ont suspendu peut-être pour longtemps le progrès providentiel vers le bien, qui peut-être ont fait rétrograder les esprits, encore que nulle puissance, nulle institution humaine ne puisse jamais abolir la tendance à la perfection morale.

Enfin, le royaume céleste, suivant la direction de la Providence, est représenté aussi dans l'histoire sainte comme s'approchant lentement à certaines époques, mais ne cessant jamais de s'approcher. Or c'est le regarder comme une simple représentation symbolique destinée à exciter en nous l'espérance, le courage et le désir du bien, que d'ajouter au récit évangélique, de même que dans les livres sibyllins, une prophétie annonçant le grand changement du monde et l'établissement d'un royaume visible de Dieu sur la terre, gouverné par son représentant et son ministre descendu de nouveau du ciel; annonçant aussi le bonheur dont on jouira alors, après la séparation et l'éloignement des rebelles, de ceux qui voulaient encore entraver ce bonheur; annonçant enfin la destruction entière d'eux et de leurs chefs (*Apocalypse*); en sorte que la *fin du monde* est la conclusion de l'histoire. Le révélateur de l'Évangile a montré à ses disciples le royaume de Dieu sur la terre, mais par le côté moral, moralisant et splendide, c'est-à-dire au

point de vue du mérite qu'il y a à être membre de la cité divine, et il leur a indiqué par là ce qu'ils avaient à faire, non-seulement pour y être admis, mais encore pour s'unir avec tous les hommes de bonne volonté et, autant que possible, avec tout le genre humain. Quant au bonheur, qui constitue l'autre partie du vœu que forme nécessairement l'humanité, Jésus prédisait à ses disciples qu'ils ne devaient point y compter pendant leur vie terrestre. Il les préparait, au contraire, aux plus grandes tribulations et à tous les sacrifices; mais comme on ne peut attendre de l'homme, tant qu'il existe, un renoncement absolu à l'élément physique du bonheur, il ajoutait : « Rassurez-vous et consolez-vous; tout cela vous sera compté dans le ciel. » Or l'addition à l'histoire de l'Église, touchant la destinée future et dernière de cette Église, nous la représente enfin comme *triomphante*, c'est-à-dire, après tous les obstacles surmontés, comme couronnée de succès et de prospérité sur la terre même. — La séparation des bons d'avec les méchants, laquelle, pendant la marche de l'Église vers sa perfection, ne lui aurait point été profitable, attendu, au contraire, que le mélange des méchants et des bons était directement utile et pour servir aux bons de point de comparaison et de pierre de touche, et pour tirer les méchants des

voies du mal par l'exemple des bons, cette séparation, disons-nous, après l'établissement complet de l'état divin, est représentée comme la conséquence dernière de cet état; à le considérer comme pouvoir, elle est la preuve fondamentale de sa stabilité; c'est sa victoire sur tous les ennemis extérieurs, lesquels sont considérés comme appartenant à un état infernal; c'est par là que l'existence d'ici-bas finit : « Le dernier ennemi des hommes de vertu, la mort, est dompté; » et, pour les uns comme pour les autres, pour ceux qui sont sauvés et pour ceux qui se sont perdus, l'immortalité commence; la forme de l'Église elle-même, quelle qu'elle soit, est détruite; son chef sur la terre, ainsi que ceux des hommes qui sont élevés jusqu'à lui, comme membres de la cité céleste, formeront une classe séparée, et ainsi Dieu est tout dans tout (1).

Cette représentation faite à la postérité dans un récit affirmatif, sans être pourtant historique,

(1) Sous cette expression, en en séparant toutefois le sens mystérieux qui dépasse toutes les limites de l'expérience possible, qui appartient uniquement à l'*histoire* sainte de l'humanité et qui ne nous concerne en rien au point de vue pratique; sous cette expression, dis-je, il faut entendre que la croyance historique, qui, en tant que croyance ecclésiastique, requiert un livre sacré comme véhicule de l'unité des hommes, mais s'oppose par là à l'unité et à l'universalité de

est un sublime idéal d'une époque du monde que la foi prévoit, et que l'introduction de la véritable religion universelle prépare insensiblement jusqu'à une complète réalisation, non une réalisation empirique et *aperçue dans un immense éloignement*, mais telle que *nous n'ayons les yeux sur elle* que pour marcher d'un pas soutenu et sans repos vers le bien suprême possible sur terre, c'est-à-dire telle que nous puissions nous mettre en devoir d'y travailler. Et il n'y a ici rien de mystique, tout ceci est au contraire moralement naturel. L'apparition de l'antéchrist, le millénarisme, la prophétie de la fin du monde peuvent trouver dans la raison un sens symbolique excellent. La fin du monde, par exemple, représentée, en tant que fin de la vie dans un temps plus ou moins éloigné, comme un événement qui doit être prévu, exprime parfaitement la nécessité de se tenir toujours préparé pour cette

l'Église, s'étendra d'elle-même et se transformera en une religion pure, brillant également pour tout le monde. En conséquence, nous devons travailler activement à dépouiller la religion rationnelle pure de son enveloppe, qui n'est pas encore superflue.

Il ne faut pas que cette enveloppe disparaisse, car elle peut toujours être utile et nécessaire comme véhicule, mais il faut qu'elle puisse disparaître : tel est le principe intérieur et ferme de la croyance morale pure.

fin, et, dans le fait, si l'on donne à ce symbole un sens intellectuel, de nous représenter toujours effectivement comme membres élus d'un état divin, c'est-à-dire moral. « Quand donc le royaume de Dieu viendra-t-il? » — Le royaume de Dieu ne se présente pas sous une forme visible. On ne peut pas dire : Voyez, il est ici, il est là. Car VOYEZ, LE ROYAUME DE DIEU EST AU DEDANS DE VOUS! (S. Luc, 17, 21 jusqu'à 22.) (1)

(1) Dans cette parole est représenté un royaume de Dieu, mais non d'après une alliance spéciale : ce n'est pas un royaume messianique, mais un royaume moral, connaissable par la seule raison. Le premier (*regnum divinum pactitium*) devait tirer sa preuve de l'histoire, et était partagé alors en royaume messianique selon l'*ancienne* alliance, et en royaume messianique selon la *nouvelle*. Or, il est remarquable que ceux qui honorent la première alliance, les Juifs, se sont maintenus comme tels, quoique dispersés dans le monde entier, jusqu'à ce jour, tandis qu'ordinairement les autres hommes confondent leur religion avec la religion du peuple chez lequel ils sont répandus. Ce phénomène paraît à plusieurs si extraordinaire qu'ils ne le regardent point comme conforme au cours naturel des choses, mais comme l'accomplissement singulier d'un décret spécial de la Providence. — Pourtant un peuple qui a une religion écrite, des livres sacrés, venant à être mélangé avec un peuple qui, comme le peuple romain (tout le monde civilisé alors), n'a point de livres semblables, mais simplement des usages, ne se confond point, religieusement parlant avec lui; il y fait plutôt, dans un temps ou plus court ou plus long, des prosélytes. Ainsi les Juifs qui,

avant la captivité de Babylone, étaient accusés d'adorer les divinités étrangères, ne le furent plus après la captivité, parce que depuis lors les livres sacrés devinrent une lecture publique; puis la civilisation alexandrine, qui devait avoir de l'influence sur eux, leur fut surtout très-favorable pour donner à ces livres une forme systématique. Les *Parsis,* sectateurs de la religion de Zoroastre, ont également conservé leur croyance jusqu'à aujourd'hui, malgré leur dispersion : leurs *destours* ont leur Zenda-Vesta. Mais les Indous, qui, sous le nom de Bohémiens, furent dispersés au loin parce qu'ils étaient de la lie du peuple, parce qu'ils étaient les *Parias* à qui il était expressément défendu de lire dans leurs livres sacrés, n'ont point subi le mélange avec les croyances étrangères. D'un autre côté, ce que les Juifs n'auraient pas fait pour eux-mêmes, la religion chrétienne et plus tard la mahométane, surtout la première, le firent, parce que toutes deux présupposent la croyance juive et la connaissance des livres qui s'y rapportent, bien que le mahométisme tienne ces livres pour faux. Les Juifs, en effet, pouvaient retrouver chez les chrétiens qui s'étaient retirés de leur communion, leurs documents primitifs, si, au milieu de leurs révolutions, dans lesquelles leur aptitude à lire et, par conséquent, leur désir de les posséder pouvaient s'être émoussés, ils se fussent seulement souvenus qu'ils avaient eu autrefois des documents certains. Aussi ne trouve-t-on plus de Juifs, excepté quelques-uns sur les côtes de Malabar et une société dans la Chine. Les Juifs des côtes de Malabar pouvaient avoir avec leurs coreligionnaires en Arabie de constantes relations commerciales, c'est pourquoi il ne faut pas douter qu'ils ne se soient propagés dans ces riches contrées ; mais, leur croyance n'ayant aucune affinité avec les croyances qui y sont professées, ils sont tombés dans un complet oubli de leur religion. Quoi qu'il en

soit, s'élever à des considérations édifiantes sur la conservation du peuple juif, ainsi que de leurs dogmes religieux, au milieu de circonstances si préjudiciables aux uns et aux autres, est un procédé extrêmement dangereux, car toutes les sectes peuvent y trouver leur compte. L'une voit dans la perpétuité du peuple duquel elle ressort et dans le maintien prolongé de son antique croyance restée pure au milieu des peuples étrangers, la preuve d'une providence excellente qui la destine à régner un jour sur toute la terre ; l'autre ne voit que les ruines d'un État écroulé, qui nuisent à l'établissement d'un royaume céleste, que la Providence, par un décret particulier, maintient encore, soit pour rappeler l'ancienne prophétie que de ce peuple un Messie naîtra, soit pour montrer un exemple de sa sévère justice envers ce peuple qui s'obstina à se faire de lui une idée politique au lieu d'une idée morale.

OBSERVATION GÉNÉRALE.

Dans toute espèce de croyances relatives à la religion, lorsqu'on en recherche le caractère interne, on rencontre inévitablement un *mystère*, c'est-à-dire quelque chose de *saint* qui, bien que *connu* de chacun, n'est pourtant point *démontrable* publiquement, c'est-à-dire ne peut être communiqué universellement. — Or, quelque chose de *saint* doit être un objet moral, par conséquent un objet du ressort de la raison, et doit pouvoir être reconnu intrinsèquement comme suffisant pour notre usage pratique. Mais, en tant que mystère, il ne suffit point pour l'usage théorétique, car il devrait être alors communicable à tous, et, par conséquent, pouvoir être aussi extérieurement et publiquement démontré.

La foi à ce que nous devons considérer néanmoins comme saint mystère, peut être tenue ou pour *donnée de Dieu* ou pour *émanée de la raison pure*. Sans qu'il nous faille nécessairement reconnaître la première espèce de foi, nous nous ferons une maxime de nous en tenir à la seconde

espèce. — Des sentiments ne sont pas des connaissances, et ne dénoncent point par conséquent de mystères : les mystères ont rapport à la raison, quoiqu'ils ne puissent point être communiqués universellement; par conséquent, si toutefois la chose est possible, chacun doit les chercher dans sa raison seule.

Il est impossible d'établir *à priori* et objectivement s'il y a ou s'il n'y a pas de mystère de la raison. Il nous faudra donc chercher immédiatement dans l'intérieur, dans le subjectif de notre disposition morale et voir si là il s'en trouve. Toutefois, nous ne devons pas compter comme mystères sacrés les principes, insondables pour l'homme, qui déterminent sa moralité; *ils* sont communicables publiquement, quoique nous n'en connaissions point les causes. Cela seul est mystère, qui nous est donné pour objet de connaissance, sans être pourtant susceptible de communicabilité publique. Ainsi la *liberté*, propriété qui est connue de l'homme grâce à la déterminabilité de son arbitre par la loi morale absolue, n'est pas un mystère, car la connaissance peut en être *communiquée* à chacun. Le principe à nous impénétrable de cette propriété, voilà le mystère; car *il ne nous est pas donné* de le connaître. Mais la liberté, et elle seule, appliquée à l'objet définitif de la raison pratique, à

savoir, la réalisation de l'idée de la fin morale suprême, nous conduit nécessairement à des mystères sacrés (1).

(1) Ainsi la cause de la *pesanteur* générale des corps nous est profondément inconnue, si inconnue que l'on peut même affirmer qu'elle ne sera connue jamais; car l'idée seule de la pesanteur présuppose une force motrice primitive et inconditionnée. La pesanteur n'est cependant point un mystère; on peut la faire constater à tout le monde; sa *loi* est suffisamment connue. Si Newton n'eût représenté la pesanteur comme la présence de Dieu partout dans la phénoménalité, personne n'eût essayé de l'expliquer, car l'existence de Dieu dans l'espace renferme une contradiction. Toutefois, il y avait une sublime analogie. Les êtres corporels, les corps étaient unis en un tout, et la cause de cette union était incorporelle, immatérielle. On aurait pu être tenté de chercher de même par analogie le principe indépendant de l'union des êtres raisonnables du monde en un état moral, et d'expliquer cette union de la même manière *. Il n'y a, à notre connaissance, que le devoir qui nous y pousse. Quant à la possibilité de réaliser l'objet en vue, bien que nous obéissions au devoir, elle est au-dessus de notre intelligence. — Il y a des mystères ou des arcanes dans la nature, il peut y avoir des mystères ou des secrets dans la politique qui ne *doivent* point être décelés; mais les uns et les autres *peuvent* pourtant être connus de nous. Pour ce qui est des devoirs de l'homme ou de la morale, ils doivent être connus, et n'ad-

* C'est précisément ce que fit au commencement de ce siècle le réformateur Charles Fourier. L'analogie est sa méthode; l'attraction passionnelle est le moyen primitif de l'union sociale des êtres; l'*harmonie*, principe psychique et indépendant, se confond dans Dieu, et, moralement, Dieu est ainsi tout dans tout. (*N. du T.*)

L'homme ne peut réaliser lui-même l'idée du souverain bien (non-seulement du bonheur qui en fait partie, mais aussi de la communion nécessaire des hommes dans un seul et unique but), idée qui est inséparablement liée au sentiment moral pur. L'homme pourtant trouve en lui le devoir d'accomplir cette réalisation; il est donc forcé de croire à la coopération directe ou indirecte d'un maître moral du monde, coopération par laquelle seule la fin précédente est possible. Alors s'offre béant devant lui l'abîme d'un mystère : il ne sait ce que Dieu fait en ce cas, s'il exerce *quelque action* en général, et *laquelle* en particulier il doit lui attribuer. Il en va autrement, s'il s'agit de devoirs; l'homme ne connaît rien des devoirs, si ce n'est que, pour être digne de cette assistance, qui est incompréhensible, ou, du moins, qu'il ne connaît pas, il doit les accomplir.

L'idée d'un maître moral du monde est un problème du ressort de notre raison pratique. Il nous importe peu de savoir ce que Dieu est en lui-même, de connaître sa nature; mais nous

mettent point de mystère. Quant à ce que Dieu peut faire seul, à ce qu'il est hors de notre pouvoir, et par conséquent aussi de notre devoir d'accomplir, ce peut être un mystère proprement dit, un mystère sacré de la religion; il peut nous être utile de savoir et de comprendre que c'est un mystère, mais nous n'avons nul besoin de le pénétrer.

voulons pénétrer ce qu'il est pour nous, en tant qu'être moral. En ce qui touche les propriétés essentielles de Dieu, nous devons penser et admettre qu'il possède à la plus haute puissance tout ce qui est nécessaire pour l'accomplissement de sa volonté, c'est-à-dire l'immutabilité, la toute-science, l'omnipotence, etc.; ôté cela, nous ne pouvons plus rien comprendre à Dieu.

Or, selon l'exigeuce de la raison pratique, la véritable croyance religieuse universelle est la croyance en Dieu, 1°. en tant que créateur tout-puissant du ciel et de la terre, c'est-à-dire, moralement, en tant que législateur *saint;* 2°. en tant que conservateur de l'espèce humaine, c'est-à-dire gouverneur plein de *bonté* et de sollicitude pour elle; 3°. en tant qu'exécuteur de ses propres lois saintes, c'est-à-dire en tant que juge *impartial*.

Cette croyance ne renferme proprement aucun mystère; car elle exprime simplement la conduite morale de Dieu par rapport aux hommes.—Aussi se présente-t-elle naturellement à toute raison humaine, et se trouve-t-elle dans la religion de la plupart des peuples civilisés (1). Elle existe

(1) Dans les prophéties sacrées sur les derniers événements du monde, le *juge de ce monde,* c'est-à-dire proprement celui qui prendra sous sa domination, comme siens, ceux qui ont appartenu au royaume du bon principe, et les mettra à part; ce juge, dis-je, n'est point représenté comme

dans l'entendement d'une nation, en tant que république où doit toujours être conçu un pouvoir supérieur triple; seulement ce triple pouvoir est ici représenté moralement. Les trois qualités du souverain moral de l'humanité peuvent être pensées réunies dans un seul et même être; dans un état politique, elles doivent nécessairement être réparties entre trois sujets différents (1).

devant être Dieu, n'est point appelé Dieu; mais, selon ces prophéties, ce sera le Fils de l'homme. Ce qui semblerait indiquer que l'*humanité elle-même,* dans la conscience de sa limitation et de sa fragilité, réclamera ce choix; et le lui accorder ne serait point lui faire une faveur, car la justice n'en aurait pas moins son cours. — Au contraire, si c'est Dieu qui est le juge de l'humanité, c'est-à-dire si c'est Celui qui parle à nos consciences par l'organe de la loi reconnue sainte et par la voix de notre propre imputabilité, il ne peut être pensé alors que comme jugeant selon la rigueur de la loi morale; car nous ne pouvons en aucune façon savoir ce qui doit être rejeté sur le compte de notre fragilité; nous ne voyons que les violations de la loi que nous commettons avec la conscience de notre liberté et la certitude de l'imputabilité du manquement à un devoir, et nous n'avons aucun motif de supposer dans la sentence du juge de la bienveillance à notre égard.

(1) On ne peut guère expliquer pourquoi nombre de peuples de l'antiquité ont partagé cette idée, si l'on ne convient qu'elle se trouve dans la raison universelle des hommes dès qu'ils veulent créer par la pensée le gouvernement d'un peuple, et, par analogie, le gouvernement du monde. La

Mais comme cette croyance qui a purifié le rapport moral de l'homme à Dieu sous le point de vue de la religion en général, de tout funeste anthropomorphisme, et l'a approprié à la véritable moralité d'un peuple de Dieu, est offerte au monde dans une seule et même croyance, la croyance chrétienne, on peut voir dans sa vul-

religion de Zoroastre avait ses trois personnes divines : Ormouzd, Mithra et Arihman; la religion des Indous avait Brahma, Wischnou et Siewen, avec cette seule différence que de ces religions la première ne présente pas seulement Arihman comme l'auteur du *mal physique* en tant que châtiment, mais comme l'auteur même du *mal moral* pour lequel l'homme est puni; tandis que la religion indoue représente Siewen comme jugeant et punissant. Les Égyptiens avaient leur Phta, leur Kneph et leur Neith, personnes dont la première, autant que l'obscurité des documents des premiers temps de ce peuple le laisse deviner, représentait l'esprit distinct de la matière et le *créateur du monde;* dont la seconde représentait le principe du bien conservateur et *directeur;* la troisième, enfin, représentait la sagesse finie ou la *justice*. La religion des Goths honorait Odin, le père de toutes choses; Freya ou Froyer, le bon principe, et Tor, le Dieu jugeant et châtiant. Les Juifs mêmes paraissent avoir été conduits dans les derniers temps de leur constitution hiérarchique à ces mêmes idées; car les Pharisiens se plaignent que le Christ se soit nommé le Fils de Dieu; mais ils n'inculpent point, sous un chef spécial d'accusation, la doctrine qui professe que Dieu a un fils : Jésus se dit le fils de Dieu, voilà son crime à leurs yeux.

garisation la révélation de ce qui pour l'homme et par sa propre faute avait été jusque-là un mystère.

Dans cette croyance, voici ce qui est enseigné : *premièrement*, on ne doit point regarder le législateur suprême comme un être *bon*, par conséquent *indulgent* pour les faiblesses des hommes, ni comme un être *despotique*, ordonnant simplement en vertu d'un droit illimité; ses lois ne sont non plus ni arbitraires ni opposées à l'idée humaine de la moralité, mais en rapport avec la sainteté de l'homme. *Deuxièmement*, on ne doit pas faire consister sa bonté dans une *bienveillance* inconditionnée envers ses créatures, mais dans sa *clairvoyance* à démêler les qualités morales par lesquelles on cherche à lui être *agréable*, et dans sa promptitude, si on le cherche réellement, à suppléer à l'insuffisance des hommes pour atteindre leur but. *Troisièmement*, la justice de Dieu ne peut pas être représentée comme une justice de *miséricorde* et de *pardon*, car c'est une contradiction, et encore moins comme conforme à la *sainteté* du législateur, devant laquelle nul homme n'est juste; elle doit être représentée simplement comme une justice dont la bonté ou la rigueur est restreinte selon les conditions de l'accord de la nature humaine avec la sainte loi, selon la possibilité pour les enfants des hommes de se

conformer aux exigences morales de cette loi. En un mot, Dieu veut être servi comme être revêtant trois qualités morales spécifiquement différentes, qui constituent, selon une dénomination assez convenable, la triple personnalité (morale et non physique) d'un seul et même être. Ce symbole de foi renferme en même temps toute la religion morale pure qui, sans cette division de l'être de Dieu, courrait risque, sous l'empire du penchant de l'homme à se représenter la Divinité comme un chef humain, de tomber dans une adoration servile et anthropomorphistique : l'homme ne sépare pas d'ordinaire dans son gouvernement ces trois qualités, mais il les mêle et les confond souvent.

Si la croyance à la trinité divine n'était pas seulement considérée comme la représentation d'une idée pratique, mais encore comme l'expression de ce que Dieu est en essence, elle serait un mystère qui dépasserait la portée de l'intelligence humaine, qui exigerait, par conséquent, une révélation pour être intelligible, et pourrait alors être proclamé tel. La foi à ce mystère, comme extension de la connaissance théorétique de la nature humaine, serait simplement la connaissance d'un symbole parfaitement impénétrable aux hommes et, s'ils prétendent le comprendre, nécessairement anthropomorphistique, enseigné par une

croyance ecclésiastique, et ne contribuant en rien à l'amélioration morale. — Cela seul qui est clair et intelligible sous le rapport pratique, mais qui, au point de vue théorétique, en ce qui touche la détermination de la nature, de l'objet en soi, dépasse toutes nos idées, est un mystère (en un sens), et peut pourtant être expliqué (en un autre sens). Telle est la trinité, où l'on peut distinguer trois mystères qui nous sont dévoilés par notre propre raison.

1°. Mystère de la *vocation*, ou appel fait aux hommes pour former une république morale. — Nous ne pouvons point imaginer la soumission universelle et absolue de l'homme à la législation divine autrement qu'en nous le représentant comme la *créature* de Dieu; car Dieu ne peut être considéré comme l'auteur des lois de la nature qu'à la condition d'être le créateur de la nature et de tout ce qui existe. Mais il est absolument inaccessible à notre raison comment des êtres ont été créés avec le libre exercice de leurs facultés. En effet, selon le principe de causalité, nous ne pouvons attribuer à un être qui est tenu pour une création, pour un effet, d'autre principe interne de ses actions que celui qui a été mis dans cet être par sa cause efficiente, et qui doit, par conséquent, déterminer tous ses actes; ces actes ont donc une cause extérieure, et l'agent n'est donc

point libre. Puisque la législation divine, sainte, conséquemment appropriée aux seuls êtres libres, ne peut point se concilier, dans notre aperception rationnelle, avec l'idée de la création de ces êtres; il faut alors les considérer comme des agents libres-nés, déterminés à agir non par la nature dont ils dépendent en vertu de leur création, mais par une nécessité purement morale, exclusivement possible d'après les lois de la liberté, c'est-à-dire qu'ils sont déterminés par une vocation à former la cité divine. Ainsi la vocation, par rapport à sa fin, est, moralement parlant, d'une parfaite clarté, mais spéculativement, sa possibilité est un mystère impénétrable.

2°. Mystère de la *satisfaction*. L'homme, tel que nous le connaissons, est corrompu, et incapable d'obéir de lui-même à la loi sainte. Toutefois, si la bonté de Dieu l'a appelé, pour ainsi dire, à l'existence, l'a invité à être d'une façon particulière (à entrer dans le royaume céleste), Dieu doit pouvoir aussi suppléer, par la plénitude de sa sainteté, à ce dont l'homme manque pour atteindre ce but. Mais cette assertion est contraire à la spontanéité qui est supposée au fond du bien ou du mal moral dans l'homme, à la spontanéité selon laquelle tout bien moral doit provenir de l'agent seul et de personne autre, pour pouvoir lui être attribué. — Ainsi, autant

que nous pouvons l'apercevoir par la raison, personne ne peut suppléer l'homme et lui transmettre l'excédant de sa bonne conduite et de son mérite; ou, s'il accepte cet excédant, il ne doit le faire que dans un but moral. Théoriquement, c'est là un insondable mystère.

3°. Mystère de l'*élection*. Lors même que la satisfaction par représentant serait accordée comme possible, l'acceptation, en tant qu'acte de foi morale, de cette satisfaction, serait une détermination volontaire au bien, laquelle présupposerait déjà dans l'homme une législation divine, qu'il ne peut produire de lui-même en lui, eu égard à sa perversité naturelle. Quant à la coopération d'une *grâce* du Ciel qui accorde son assistance à un homme, non d'après le mérite de ses actes, mais par un *décret* absolu, et la refuse à un autre; quant au choix d'une partie du genre humain destinée à la félicité, tandis que l'autre partie est frappée d'une réprobation éternelle, ce sont des doctrines où ne se révèlent pas la moindre idée de la justice divine, et qui, dans tous les cas, se rapportent à une sagesse dont la règle est pour nous un mystère profond.

Pour ce qui est des mystères qui concernent l'histoire de la vie morale de chaque homme, par exemple : comment se fait-il qu'il existe dans le monde bien et mal moral; comment du mal

qui existe et a existé toujours dans tous, le bien naît-il; pourquoi, tandis que quelques-uns sont réhabilités dans le bien, d'autres sont-ils exclus de sa possession? sur ces mystères Dieu ne nous a rien révélé, et ne peut même rien nous révéler, car nous ne pourrions le comprendre (1). Ce serait vouloir expliquer et démontrer par la liberté

(1) On n'hésite pas d'ordinaire à demander aux disciples d'une religion la foi aux mystères reconnus dans cette religion. En effet, nous ne pouvons pas les *comprendre*, c'est-à-dire nous ne pouvons pas apercevoir la possibilité de leur objet; mais cette impuissance n'autorise pas le refus de reconnaître des mystères. Personne ne comprend rien à la reproduction de la matière organique; on ne peut cependant pour cela refuser d'admettre ce fait, bien qu'il soit et doive demeurer à jamais pour nous un mystère; et quand nous employons l'expression de mystère, nous en comprenons parfaitement le sens; il signifie une notion empirique de l'objet, avec la certitude qu'il ne renferme pas de contradiction. — On ne peut point exiger justement que l'on *comprenne* ce qui est pensé sous chacun des mystères propres à la foi; cela ne se peut par la raison que l'on comprend *uniquement* et *isolément* les mots qui servent à les exprimer, c'est-à-dire que à chacun on donne un sens; mais pris ensemble pour former une idée, ils n'en doivent présenter aucun, et nulle pensée n'en peut sortir. — Il ne faut pas s'imaginer que si l'on conçoit avec persistance le désir d'acquérir la connaissance de l'objet des mystères, Dieu pourra le faire descendre en nous par l'*inspiration* : cela est impossible parce que la nature de notre entendement ne le comporte pas.

ce qui se passe dans l'homme. Dieu nous a bien manifesté sa volonté sur la loi morale qui est en nous, mais les causes en vertu desquelles un acte libre s'accomplit ou ne s'accomplit pas sur la terre, il les a laissées dans une obscurité où elles doivent rester malgré toutes les investigations humaines, malgré tous les enseignements de l'histoire sur la liberté agissant d'après les lois de la relation des causes aux effets (1). Il en est autrement touchant la règle objective de notre conduite; tout ce que nous avons besoin de recevoir pour nous y conformer nous est suffisamment révélé par la raison et par l'Écriture, et cette révélation est immédiatement intelligible pour tout homme.

Que l'homme soit appelé par la loi morale à tenir une bonne conduite; que, par son respect indéfectible pour cette loi, et à cause de sa confiance, de son espérance en ce bon génie, il se croie sûr, quoi qu'il arrive, d'y satisfaire; enfin qu'il doive comparer sa vie avec les sévères injonctions de la loi, se représenter en face de son

(1) Ainsi, nous comprenons parfaitement ce qu'est la liberté sous le rapport pratique, lorsqu'il est question de devoir; mais sous le rapport théorétique, en ce qui concerne la causalité de la liberté, sa nature, pour ainsi dire, nous ne pouvons même songer à la comprendre sans une contradiction.

juge, et s'examiner ainsi constamment; c'est ce que nous enseignent, c'est ce à quoi nous engagent la raison, le cœur et la conscience tout ensemble. Il est inconsidéré de regretter qu'il n'y ait plus de révélation; et, lors même qu'il y en aurait encore, l'homme ne devrait pas la compter comme un besoin universel de l'humanité.

Mais bien que le grand mystère qui contient dans une seule formule tous les précédents, puisse être expliqué à l'homme par sa raison comme une idée religieuse pratiquement nécessaire, on ne peut pourtant pas prétendre que, destiné à servir de fondement moral à la religion, je veux dire à une religion publique, il lui ait été révélé, parce qu'il fut enseigné *publiquement*, et qu'il fût pris pour le symbole d'une époque religieuse tout à fait nouvelle. Les *formules solennelles* sont exprimées d'ordinaire dans une langue le plus souvent mystique, incompréhensible pour beaucoup, propre uniquement à une société particulière, à une tribu ou à un État; on peut avoir recours à ce langage, même avec raison, par respect pour la tradition, dans une action solennelle, lorsque, par exemple, on doit recevoir un membre d'une association dans une association différente. Mais le but dernier, à jamais irréalisable pour l'homme, de la perfection morale des créatures finies, est l'amour de la loi.

Selon cette idée, ce serait en religion un principe de foi que « Dieu est l'amour ». On peut honorer en Dieu l'être aimant, c'est-à-dire rempli de *bienveillance* morale pour les hommes lorsqu'ils se conforment à sa loi sainte, c'est-à-dire encore le *Père;* on peut honorer en Dieu l'être qui se montre dans sa vaste compréhension au type de l'humanité chéri et créé par Dieu même, c'est-à-dire qu'on peut honorer en lui son *Fils;* enfin, en tant qu'il limite sa bienveillance à la condition que les hommes s'accordent sur ce par quoi l'amour de cette bienveillance est possible, et qu'il montre cet amour comme fondé sur la sagesse, on peut honorer aussi en Dieu le *Saint-Esprit* (1). Mais on ne peut pas, à propre-

(1) Par l'intermédiaire de cet Esprit, l'amour que nous avons pour Dieu, en tant qu'être sanctifiant, amour qui ressemble à la reconnaissance, s'unit à la crainte de Dieu, en tant que législateur; en d'autres termes, par le moyen de cet Esprit, l'amour du conditionné s'unit à la condition; cet esprit qui peut, par conséquent, être représenté comme « procédant de l'amour et de la crainte », outre qu'il « conduit dans la voie de la vérité (à l'accomplissement du devoir) », est le juge proprement dit des hommes, au tribunal de leur conscience. Car le *jugement* peut être appliqué dans deux sens : il peut porter sur le mérite et l'absence de mérite, ou sur la culpabilité et l'innocence. Dieu, considéré comme *amour,* c'est-à-dire dans son fils, juge les hommes de manière à pouvoir compenser des fautes par des mérites, et

ment parler, l'*invoquer* sous une personnalité multiple, car ce serait distinguer en lui une diver-

alors sa sentence est : *Ils sont dignes, ou ils ne sont pas dignes*. Il met à part ceux qui ont mérité et les regarde comme siens ; les autres s'en vont sans récompense. Mais la sentence de celui qui juge selon la *justice,* du juge proprement dit, du Saint-Esprit, par rapport à ceux auxquels il ne peut être trouvé aucun mérite, est : *Ils sont coupables, ou ils ne sont pas coupables,* c'est-à-dire condamnation ou absolution. — Juger, dans le premier sens, signifie *séparer* ceux qui méritent de ceux qui ne méritent pas : les uns et les autres ont recherché une récompense, la béatitude. Par *mérite* on entend, non pas le superflu de la moralité relativement à la loi, car les devoirs ne peuvent jamais être trop bien accomplis, de manière à effacer notre culpabilité ; mais on entend la comparaison du sentiment moral dans les hommes. La *dignité* n'a toujours aussi qu'un sens négatif, celui de réceptivité morale de la bonté, et l'homme *digne* est celui qui est non-indigne. Celui qui juge selon le premier point de vue, comme Brabeuta, opte donc entre *deux* personnes, entre *deux* parties qui ont recherché la béatitude comme récompense. Mais celui qui juge selon le second point de vue, le juge proprement dit, prononce sur une *seule et même* personne, c'est le tribunal de la conscience qui rend une sentence entre l'accusateur et l'avocat. — Or, si l'on admet que, bien que nul homme ne soit pur de tout péché, on puisse reconnaître à quelques-uns d'entre eux leur mérite, alors il y a lieu à la sentence du *juge selon l'amour ;* à défaut de cette sentence un *renvoi* est prononcé, et il s'ensuit nécessairement une *condamnation,* parce que l'homme tombe alors entre les mains du juge selon la justice. — De cette

sité d'essence, tandis qu'il est un seul et même objet. Il ne faut l'implorer qu'au nom de l'objet aimé, honoré par lui par-dessus tout, de celui avec lequel c'est un vœu et tout ensemble un devoir pour l'homme de rester moralement uni. D'ailleurs, la connaissance théorétique de la foi en la nature divine, en tant que cette nature revêt une triple qualité, appartient purement au do-

manière, les propositions manifestement contradictoires : « Le fils viendra pour juger les vivants et les morts », d'une part, et « Dieu n'a pas envoyé son fils pour juger le monde, mais pour rendre le monde saint et heureux (Év. selon St-Jean) », d'autre part, peuvent, à mon sens, être très-bien conciliées et s'accorder parfaitement avec le passage où il est dit : « Celui qui ne croit pas à mon fils est déjà jugé (v. 18) » : il n'est besoin que de l'intervention de cet Esprit dont il est dit : « Il viendra juger le monde selon ses fautes et ses mérites. » Ces distinctions, faites avec un soin inquiet, dans le champ de la raison pure, pour laquelle elles sont proprement établies ici, peuvent paraître inutiles et oiseuses; elles le seraient, en effet, si elles ne se rapportaient aux recherches sur la nature divine. Mais comme les hommes, sous le rapport de leurs intérêts religieux, sont constamment enclins à implorer pour leurs fautes la bonté divine, bien qu'ils ne puissent pas fléchir la justice de Dieu, et comme un *juge bienveillant* dans une seule et même personne est une contradiction, on voit que même sous le rapport pratique les idées à cet égard sont mal assurées et peu d'accord entre elles; il est donc de la plus haute importance pratique de les éclaircir et de les fixer exactement.

maine d'une religion ecclésiastique dont elle est une formule classique. Elle sert à distinguer telle religion des autres croyances puisées à des sources historiques; quelques hommes sont en état d'y attacher une idée claire, précise et exempte de fausse interprétation; et sa discussion est plutôt du ressort de ces docteurs et de leurs écoles, en tant qu'interprètes philosophes et instruits d'un livre saint : ils ont à s'entendre sur le sens de ce livre qui ne satisfait pas entièrement l'intelligence ni même le besoin de cette époque, qui ne contient qu'une lettre morte, et qui corrompt le véritable sentiment religieux plutôt qu'il ne l'améliore.

DOCTRINE

RELIGIEUSE PHILOSOPHIQUE.

QUATRIÈME PARTIE.

QUATRIÈME PARTIE.

DU VRAI ET DU FAUX CULTE SOUS LA DOMINATION DU BON PRINCIPE,

OU

DE LA RELIGION ET DU SACERDOCE.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE.

C'est l'aube de la domination du bon principe et un signe « que le règne de Dieu nous arrive » lorsque les principes de la constitution de ce règne commencent à devenir *publics;* car le règne de Dieu, quoique sa complète apparition dans le monde sensible recule dans un lointain impénétrable, existe déjà dans le monde de l'esprit où les principes propres à le réaliser ont universellement pris racine. Nous avons vu que la formation d'une république morale constituait un devoir spécial (*officium sui generis*), et que de l'obéissance aux devoirs individuels on peut légi-

timement conclure l'*accord contingent* de toutes les volontés pour le bien social et général sans que, pour cet accord, il ait été besoin d'une disposition particulière; mais nous avons vu aussi que ce résultat du simple accomplissement des devoirs individuels ne pouvait pourtant être espéré si les hommes ne s'efforçaient de s'unir dans la pensée d'un but commun, et de fonder une *république* sous des lois morales pour résister en masse et par conséquent plus efficacement aux agressions du mauvais principe (auquel, sans cela, les hommes sont tentés de se livrer les uns les autres comme instruments). — Nous avons vu également qu'une pareille république, en tant que *règne de Dieu,* ne peut être entreprise par les hommes qu'au nom de la *religion,* et qu'enfin, pour que cette république devienne publique (condition essentielle à son existence), elle pouvait être représentée sous la forme d'une *Église* dont l'organisation est par conséquent une œuvre abandonnée aux hommes et que l'on a le droit d'en exiger.

Mais la fondation d'une Église ou d'une république selon des lois religieuses paraît exiger plus de sagesse (sous le rapport de la conception comme sous celui du sentiment) que l'on ne peut généralement en accorder aux hommes; la bonté morale que requiert une telle institution paraît

surtout être hypothétique et supposée à cet effet dans leurs cœurs. Au fait, il est contradictoire dans les termes, que les *hommes fondent* un règne de Dieu, bien qu'on puisse dire qu'ils peuvent élever le règne d'un monarque humain; Dieu doit lui-même établir son règne. Mais comme nous ne savons pas ce que Dieu fait immédiatement pour manifester en réalité l'idée de son règne sous lequel nous trouvons en nous la détermination morale de nous ranger; comme d'autre part, nous savons positivement ce que nous avons à faire pour nous rendre d'utiles citoyens sous le règne de Dieu, l'idée de ce règne, qu'elle ait été suscitée et rendue *publique* parmi l'espèce humaine, soit par la raison, soit par l'Écriture, nous oblige à l'établissement d'une Église; Dieu lui-même, dans le cas où l'idée de son règne procéderait de l'Écriture, est, en tant que fondateur, l'auteur de la *constitution* de cette Église, et les hommes, dans tous les cas, sont, en tant que soumis au règne de Dieu, les auteurs de son *organisation;* car ceux d'entre les hommes qui administrent selon l'Écriture les affaires publiques, constituent l'*administration* proprement dite de l'Église, comme en étant les serviteurs ou les prêtres; et le reste des hommes constitue une association soumise aux lois des premiers, c'est-à-dire la *société*.

Comme la religion rationnelle pure, en tant que croyance religieuse publique, accorde seulement l'idée pure d'une Église (invisible), et comme l'Église visible qui est fondée sur des dogmes a seule besoin et est seule susceptible d'une organisation de la part des hommes, le culte, sous la domination du bon principe, dans l'Église invisible, ne peut être considéré comme culte ecclésiastique, et la religion rationnelle pure n'a point de prêtres légaux comme fonctionnaires au service d'une république morale : chaque membre d'un pareille société reçoit immédiatement du législateur suprême sa mission. Mais comme, en accomplissant nos différents devoirs, que nous devons regarder comme des ordres divins, nous servons constamment Dieu, la religion rationnelle a pour prêtres (non pour fonctionnaires) tous les hommes bien pensants ; mais ils ne pourront pas pour cela s'appeler les serviteurs de l'Église (visible, la seule dont il sera ici question).—Cependant, comme toute Église fondée sur des lois positives ne peut être l'Église véritable qu'autant qu'elle renferme en elle une tendance essentielle à s'approcher constamment de la croyance rationnelle pure comme de celle qui, pratique, constitue proprement dans les cœurs la religion ; et à s'efforcer de se passer de la croyance ecclésiastique (de l'élément histori-

que de cette croyance), nous pourrons, malgré les lois positives de cette Église, malgré les fonctions sacerdotales que cette Église comporte, reconnaître un culte ecclésiastique, à la condition que les enseignements et les ordonnances des prêtres tendent vers le but d'une croyance religieuse publique. — Au contraire, les prêtres d'une Église, qui ne prennent point ce but en considération, qui regardent plutôt les maximes en vertu desquelles on en approche continuellement, comme condamnables, et qui proclament la soumission à la partie historique et positive comme seule sanctifiante, peuvent être légitimement accusés du faux culte de l'Église ou (de ce qui est représenté par l'Église) de la république morale sous la domination du bon principe. — Par faux culte (*cultus spurius*), il faut entendre la persuasion où l'on est que l'on sert l'Être suprême par des actes auxquels l'intention n'a réellement aucune part. Le faux culte a lieu dans une république morale lorsque ce qui n'a que la valeur d'un moyen propre à satisfaire la volonté de Dieu n'est point présenté comme tel, et que l'on considère ce moyen comme nous rendant *immédiatement* agréables à la Divinité; les vues de la Divinité sont alors déjouées.

CHAPITRE PREMIER.

Du Culte de Dieu dans une religion quelconque.

La religion, subjectivement considérée, est la connaissance de tous nos devoirs en tant qu'ordres divins (1). La religion dans laquelle je dois

(1) Cette définition prévient plusieurs sens fautifs donnés à l'idée de religion en général. *Premièrement*, sous le rapport de la connaissance et de la profession de la connaissance théorétique, la science *assertorique* n'est point nécessaire en fait de religion, pas même celle de l'existence de Dieu, parce que, à défaut d'aperception des objets sensibles, on peut feindre de les connaître ; il n'y a de nécessaire que l'acceptation *problématique*, que l'adoption hypothétique des causes supérieures des choses, spéculativement parlant; quant à l'objet en vue duquel notre raison morale nous ordonne d'agir, il présuppose une croyance *assertorique*, pratique, libre par conséquent, et qui promet de réaliser le but final de la raison; cette croyance n'a besoin que de l'*idée de Dieu*, à laquelle toute vraie préparation morale et religieuse au bien doit aboutir inévitablement, sans prétendre garantir par la connaissance théorétique la réalité objective de cette idée. Tout ce qui peut être posé un devoir pour l'homme ne requiert que le *minimum* de la connaissance ; il suffit ici de la possibilité de l'existence d'un Dieu. *Deuxièmement*, cette dé-

savoir préalablement que quelque chose est ordre divin pour le reconnaître comme mon devoir

finition de la religion prévient cette fausse idée que la religion est un ensemble de devoirs *particuliers* concernant Dieu immédiatement, et empêche, ce à quoi l'homme est très-enclin, que nous ne posions, outre les devoirs moraux de citoyen à citoyen, des devoirs de *courtisans* envers Dieu, et que nous ne cherchions à réparer les manquements aux premiers par l'observation des seconds. Il n'y a point de devoirs spéciaux envers Dieu dans une religion universelle, car Dieu n'a rien à recevoir de nous; nous ne pouvons agir ni sur lui, ni pour lui. Quand on veut ériger en devoir religieux le respect dû à Dieu, on ne réfléchit pas que ce respect n'est pas un acte spécial de religion, mais le sentiment religieux même qui doit se trouver au fond de tous les actes obligatoires. On dit : « il faut obéir à Dieu plus qu'aux hommes », mais cela ne signifie pas autre chose que : Si des règlements positifs, que les hommes ont faits et d'après lesquels ils jugent, sont en contradiction avec les devoirs que prescrit la raison d'une manière absolue et dont Dieu seul peut connaître l'observation et la transgression, l'autorité des règlements humains doit cesser devant les injonctions de la conscience. Mais si l'on voulait entendre par ce en quoi on doit obéir à Dieu plus qu'aux hommes les commandements de Dieu qui sont positifs et que publie une Église, ce pourrait bien être là le plus souvent le cri de guerre de prêtres hypocrites et avides de domination, pour exciter à la révolte contre le pouvoir civil. Car les actions licites qu'ordonne d'accomplir le pouvoir, sont un devoir *précis* et *certain*, tandis que les actes licites en soi, connaissables seulement par la révélation divine, effectivement ordonnés de Dieu, sont, en grande partie du moins, profondément inconnus.

est la religion *révélée* (ou qui a besoin d'une révélation). Au contraire, la religion dans laquelle je dois savoir préalablement que quelque chose est devoir avant de pouvoir le reconnaître comme un ordre divin, est la *religion naturelle.* — Celui qui ne reconnaît que la religion naturelle de moralement nécessaire, c'est-à-dire d'obligatoire, peut être également nommé *rationaliste* (en matière religieuse). Si le rationaliste nie la réalité de toute révélation divine surnaturelle, il se nomme *naturaliste;* mais s'il accorde la révélation et qu'il soutienne néanmoins que ni la connaissance ni l'admission de la révélation comme réelle ne sont essentielles à la religion, il peut alors être appelé *rationaliste pur.* Enfin, regarde-t-il la croyance à la révélation comme nécessaire à la religion universelle, on peut le nommer alors *supernaturaliste* pur en matière religieuse.

Le rationaliste, en vertu même de ce titre, doit se tenir de lui-même dans les limites du point de vue humain. Il ne doit donc jamais décider négativement comme le naturaliste; il ne doit contester ni la possibilité interne d'une révélation quelconque, ni la nécessité d'une révélation comme moyen divin pour introduire dans la véritable religion; car, la raison humaine, sur ces points, ne peut rien établir. Ainsi la contro-

verse ne peut concerner que les prétentions mutuelles du rationaliste pur et du supernaturaliste pur en matière religieuse, c'est-à-dire uniquement ce que l'un ou l'autre admet comme nécessaire et suffisant ou comme purement accessoire à la véritable et unique religion.

Si l'on ne divise pas la religion d'après son origine primitive et sa possibilité interne (en naturelle et en révélée), mais simplement d'après le caractère de sa *transmission extérieure*, la religion est alors ou *naturelle*, telle que, dès qu'elle existe, elle peut être persuadée à chacun par sa propre raison; ou *enseignée*, dont on ne peut convaincre les autres qu'au moyen de la science (dans laquelle et par laquelle ils doivent être conduits). — Cette distinction est de la plus haute importance, car on ne peut nullement conclure de l'origine d'une religion qu'elle peut ou ne peut pas devenir universelle; on ne peut inférer l'universalité de la religion que de son caractère de communicabilité universelle. L'universelle communicabilité, tel est le criterium essentiel de la religion obligatoire pour tout homme.

Ainsi, telle religion peut être *naturelle*, bien qu'elle ait été *révélée* : il suffit qu'elle soit de telle nature que les hommes *aient pu* et *dû* y arriver d'eux-mêmes par le simple usage de leur

raison, quoique moins rapidement et dans une moins vaste circonscription. Une révélation de cette religion, dans un temps et un lieu déterminés, pourrait être prudente et très-profitable au genre humain; une fois que la religion ainsi introduite existerait et serait répandue, chacun pourrait dès lors se convaincre de sa vérité par soi-même et par sa raison propre. Dans ce cas, la religion est *objectivement* une religion naturelle, quoique *subjectivement* elle soit une religion révélée; aussi la première dénomination lui convient-elle plus proprement. Car, par la suite, on pourrait entièrement oublier qu'une révélation surnaturelle l'a précédée, et elle ne perdrait ni ne gagnerait en certitude, et son empire sur les esprits ne s'affaiblirait pas. Mais pour la religion qui, à cause de son caractère interne, ne peut être considérée que comme révélée, il en est tout autrement. Si elle n'eût pas été conservée par une tradition très-fidèle ou dans les livres sacrés, elle aurait disparu du monde; et alors il faudrait ou de temps en temps la rechercher dans les souvenirs publics ou qu'une révélation supernaturelle et incessante la précédât au cœur de l'homme, sans quoi l'extension et la transmission d'une telle croyance ne serait pas possible.

Mais toute religion, même la religion révélée,

doit renfermer certains principes de la religion naturelle. Car une révélation ne peut être comprise dans l'idée de *religion* que par l'intermédiaire de la raison, attendu que cette idée, dérivée de la soumission obligatoire à la volonté d'un législateur *moral*, est une idée rationnelle pure. Nous considérerons donc une religion révélée d'une part comme *naturelle*, d'une autre part comme *enseignée*, et nous pourrons démêler ce qui découle et tout ce qui découle dans son sein de l'une ou de l'autre source.

Mais, comme nous nous proposons de parler de religion révélée (du moins tenue pour telle), nous ne pouvons faire autrement que d'en prendre un exemple dans l'histoire ; si dans le but de préciser notre pensée nous choisissions des exemples imaginaires, on pourrait toujours nous en contester la possibilité. Or nous ne pouvons mieux faire que d'ouvrir un livre qui renferme une religion révélée, mais un livre tel qu'il soit intimement lié aux principes moraux, par conséquent aux principes rationnels et pratiques, et de nous en servir comme moyen d'explication de notre idée de religion révélée en général. Nous le prendrons comme celui d'entre les différents livres traitant de religion et de vertu sous l'autorité d'une révélation, qui est un modèle de la conduite avantageuse en soi ; et nous rechercherons

avec son aide quelle peut être une religion rationnelle pure et par conséquent universelle, sans empiéter sur le domaine de ceux à qui l'interprétation de ce livre, comme d'un recueil des enseignements d'une révélation positive, est confiée, et sans vouloir par là attaquer leur interprétation fondée sur la science. Les interprètes de l'Écriture gagneront plutôt à notre fait : comme ils marchent avec les philosophes vers un seul et même but, vers le bien moral, ils seront au contraire aidés par les principes rationnels à arriver là où ils pensaient parvenir par une autre voie. — Ce livre sera le Nouveau Testament, comme source de la croyance chrétienne. D'après notre point de vue, nous considérerons le christianisme d'abord comme religion naturelle, et ensuite comme religion enseignée, dans sa nature et dans ses principes constitutifs.

CHAPITRE II.

Le Christianisme considéré comme religion naturelle.

La religion naturelle, inséparable, comme morale (en ce qui touche la liberté du sujet), de l'idée de ce qui peut réaliser sa fin dernière (de l'idée de Dieu comme auteur moral du monde), et s'accordant avec la durée de l'homme, laquelle est selon cette fin (avec l'immortalité), est une idée rationnelle pure pratique, quoique la fécondité infinie de cette idée présuppose jusqu'à certain point la faculté rationnelle théorétique ; en sorte que l'on peut convaincre tout homme qu'elle est pratiquement suffisante, en réclamer du moins la pratique comme un devoir pour chacun. La religion naturelle satisfait complétement à la haute exigence de la véritable Église, c'est-à-dire qu'elle est tout à fait appropriée à l'universalité de cette Église, en tant que par l'universalité on comprend ici la valabilité de cette religion pour chacun (*universitas vel omnitudo distributiva*), ou l'unanimité de tous les esprits à se rattacher à elle. Pour la propager et la maintenir comme religion du monde, il est assurément besoin du ministère

d'une Église, mais simplement d'une *Église* invisible, et non de fonctionnaires (*officiales*); il est besoin d'hommes instruits qui enseignent la religion, et non de préposés; attendu que par le fait de la religion rationnelle professée individuellement, il n'existe pas encore d'Église ou d'*association universelle* (*omnitudo collectiva*), que même l'établissement de cette Église n'est proprement résolu dans l'intention de personne. — Mais comme l'unanimité des esprits ne pourrait se maintenir de soi-même; comme, sans l'établissement d'une Église visible, l'universalité des adhésions ne pourrait se soutenir; comme cela n'est possible qu'autant qu'une universalité collective, c'est-à-dire l'union des fidèles en une Église (visible) selon les principes d'une religion rationnelle pure, vienne à son secours; et comme cette union ne peut naître de l'adhésion même; comme, lorsqu'elle eût été fondée, elle n'aurait pu être constituée par les adhérents libres (nous l'avons démontré) en un état durable, en une *association* des fidèles (attendu qu'aucun des adeptes ne croit avoir besoin pour ses sentiments religieux de la communion des autres à cette religion); alors, si aux lois naturelles, connaissables par la simple raison, ne sont point ajoutées certaines dispositions positives et en même temps appuyées sur une autorité législatrice, il manquera toujours

ce qui constitue pour les hommes un devoir spécial, à savoir, le moyen d'atteindre leur fin suprême, c'cst-à-dire leur union stable en une Église visible, universelle : l'autorité nécessaire pour fonder cette union présuppose un *factum* et pas seulement une idée rationnelle pure.

Or, si nous admettons, selon l'histoire, ou du moins selon une tradition universelle incontestable pour le fond, qu'un homme a proposé une religion pure, accessible à tout le monde, naturelle, par conséquent convaincante, et dont nous puissions critiquer les enseignements en tant qu'ils nous sont destinés; et qu'il l'a proposée tout d'abord publiquement, malgré l'opposition d'une croyance ecclésiastique qui, incapable d'atteindre seulement sa fin morale, dominait pourtant par son culte extérieur sur les autres croyances positives et était universellement admise dans ce temps ; si nous reconnaissons que cet homme a fait de la religion rationnelle universelle qu'il a proposée la condition suprême et nécessaire de toute croyance religieuse, et y a ajouté certains statuts consistant dans des formes et des observances qui doivent servir, à titre de moyens, à établir une Église fondée sur le principe de la religion rationnelle; alors on peut, malgré la contingence et l'arbitraire des dispositions à l'aide desquelles il réalise ce but, accorder

à cette Église le nom de véritable Église universelle, et à son fondateur le mérite d'avoir appelé les hommes à se réunir dans le sein de cette Église, sans accompagner la croyance de nouvelles et nombreuses formes gênantes, et sans la faire consister en des actions spéciales, déterminées à son gré et proclamées saintes et obligatoires en soi, comme éléments de la religion.

On ne peut, d'après cette explication, blâmer le personnage qui est légitimement honoré comme *fondateur* non de cette religion pure de tout dogme, de tout statut, et inscrite dans le cœur de tous les hommes (car elle n'est pas une invention arbitraire), mais de la première véritable Église. — Comme preuves de ce mérite justement apprécié et de la mission divine de celui à qui nous le reconnaissons, nous allons rapporter quelques-uns de ses préceptes qui sont des principes certains de toute religion. Peu importe l'histoire à laquelle ils sont mêlés; car, en tant qu'idées, ils emportent avec eux leur titre à l'acceptation, et il ne saurait y avoir d'autres préceptes rationnels purs : ce sont eux qui se prouvent eux-mêmes et qui soutiennent spécialement la foi aux autres préceptes.

D'abord, selon lui, le sentiment moral pur et non l'observation des devoirs ecclésiastiques extérieurs, civils ou positifs, peut rendre agréable

à Dieu (Matth. v, 20-48); les péchés par pensée sont réputés des actes devant Dieu (v, 28), et, en général, la sainteté est le but auquel il faut tendre (v, 48); c'est ainsi que la haine dans le cœur équivaut au meurtre (v, 22); une injustice commise envers le prochain ne peut être réparée que par la justification envers le prochain lui-même, et non par des actes de culte divin (v, 24); et à l'endroit de la véracité, le moyen civil d'arracher la vérité (1), le serment est une violation

(1) On ne peut bien pénétrer le motif pour lequel le serment, si positivement interdit comme étant un moyen de coaction fondé sur une pure superstition et non sur la sincérité de conscience, est tenu par le prêtre pour si parfaitement insignifiant. Il est facile, du reste, de voir que le serment repose particulièrement sur la superstition : en effet, un homme fait une déposition solennelle sur la vérité de laquelle repose la décision du droit humain, tout ce qu'il y a de plus saint au monde, et on ne croit pas qu'il dise la vérité ; mais on croit qu'il sera poussé à la dire par une formule qui n'ajoute rien à cette déposition, dans laquelle il appelle simplement sur sa tête les châtiments de Dieu (auxquels il ne peut, en tout cas, échapper à cause de ses mensonges), comme s'il dépendait de lui de rendre compte ou ne pas rendre compte au tribunal suprême. — Dans le passage de l'Écriture précédemment cité, le serment civil est représenté comme une témérité *absurde*, puisqu'il tend à réaliser, pour ainsi dire, par des paroles magiques des choses qu'il n'est pas en notre pouvoir de réaliser. —Mais on voit que le Sage,

du respect dû à la vérité même (v, 34-37);—le mauvais penchant naturel du cœur humain doit tout à fait être métamorphosé; le sentiment trop doux de la vengeance doit être changé en résignation (v, 39-40) et la haine de ses ennemis en bienfaisance à leur égard. Il pense qu'il faut se pleinement conformer à la loi judaïque (v, 17), dont l'interprète ne doit visiblement pas être la science de l'Écriture, mais la religion rationnelle pure: car, prise à la lettre, elle autorise précisément le contraire des prescriptions précédentes.—Il fait en outre remarquer par les dénominations de porte étroite, de chemin étroit, la fausse interprétation que les hommes se permettent de donner à la loi pour transgresser leurs véritables devoirs moraux et se croire absous de cette transgression par l'accomplissement de devoirs ecclésiastiques (VII, 13) (1). Tous ces sentiments purs,

qui dit que tout ce qui dépasse le oui, oui! le non, non! comme protestation de la vérité, est mal, a eu devant les yeux les conséquences funestes qui résultent de la prestation de serment; il a vu que la haute importance qui lui est donnée autorise presque le mensonge.

(1) Les *portes étroites*, le chemin étroit qui conduit dans la vie, doivent s'entendre des portes et du chemin de la vertu; les larges portes, le large chemin que prend la foule, s'entendent des portes et du chemin de la religion ecclésiastique. Ce n'est pas que par elle et par ses dogmes les hommes

il exige, toutefois, qu'ils soient traduits en *actes* (v, 16), et il dénie l'espérance aux hommes rusés qui pensent suppléer à ces sentiments par des prières et des hommages adressés au législateur suprême dans la personne de son envoyé. Ces œuvres doivent être accomplies publiquement (v, 21), afin de servir d'exemple à la postérité (v, 16), et les actions doivent être accompagnées d'un joyeux sentiment de l'âme, et non point être contraintes servilement (vi, 16), en sorte que d'un petit commencement de participation à ces sentiments, et conséquemment de leur extension, comme d'un grain de blé dans un champ fertile, ou d'un ferment de vertu, la religion, par sa force intérieure, doit naître, grandir et produire successivement le règne de Dieu (xiii, 31-32-33). — Enfin, il comprend tous les devoirs, 1°. sous une prescription *générale*, qui concerne aussi bien les relations morales internes que les relations morales extérieures de l'homme, savoir : fais ton devoir par nul autre motif que par amour immédiat de ce devoir, c'est-à-dire aime Dieu, aime celui qui décrète tous les devoirs par-dessus tout; 2°. sous une prescription *particulière*, qui con-

soient perdus; mais l'*entrée* dans l'Église, la connaissance de ses statuts ou la célébration de ses pratiques sont prises pour la manière dont Dieu veut proprement être servi.

cerne les rapports extérieurs avec les autres hommes, et constitue un devoir universel, savoir : aime chacun comme toi-même, c'est-à-dire contribue à leur bien-être par bienveillance immédiate et non par des mobiles intéressés ; ces préceptes ne sont point des injonctions morales, mais des prescriptions de la *sainteté* à laquelle nous devons aspirer, et par rapport à laquelle la simple aspiration s'appelle *vertu*. — Quant à ceux, par conséquent, qui attendent passivement que le bien moral descende dans leur sein comme un présent du ciel, toute espérance leur est ôtée. Celui qui laisse dans l'inactivité la disposition naturelle au bien qui se trouve comme en dépôt dans la nature humaine, celui qui, plein d'une coupable confiance, croit qu'une influence morale d'en haut suppléera au caractère et à la perfection morale qui lui manque, celui-là est menacé de ne pouvoir, à cause de sa négligence, accomplir le bien même qu'il eût pu réaliser par simple disposition naturelle (xxv, 29).

Quant à la félicité que l'homme espère naturellement en récompense d'une conduite parfaite, à cause des nombreux sacrifices que coûte la vertu, il lui promet (v, 11-12) sa rémunération dans une vie future. Mais là il sera tenu un compte exact de la différence des sentiments qui auront dicté la conduite ; on distinguera scrupuleusement

ceux qui n'auront rempli leurs devoirs qu'en vue d'une *récompense* ou même pour échapper à un juste châtiment, et ceux qui, hommes de bien, ont accompli leurs devoirs par amour du devoir même. Celui que domine son intérêt propre, la divinité de ce monde, est représenté (Saint-Luc, XVI, 3-9), si, sans perdre de vue son intérêt, il subtilise avec le devoir, et spécule encore au delà du présent, comme un homme qui trompe son Dieu (son intérêt) par son Dieu même et veut l'abuser sur les sacrifices faits au devoir. En effet, quand cet homme réfléchit qu'il quittera ce monde, peut-être bientôt, et qu'il ne peut jouir en rien dans l'autre vie de ce qu'il possède ici-bas, il se résout à rayer sur son livre de compte les sommes qu'il pourrait légitimement réclamer d'hommes nécessiteux, pensant acquérir ainsi en quelque manière des billets payables dans la vie future; de cette façon, il agit plus *prudemment* que *moralement*, si l'on considère les motifs de ces actes de bienfaisance; mais il obéit du moins à la lettre de la loi et il espère que, après cette vie, cette conduite ne restera pas sans récompense (1), même si l'on compare cette manière d'agir avec

(1) Nous ne savons rien de l'avenir et nous ne devons non plus en rien vouloir pénétrer, sinon ce qui est en accord rationnel avec les mobiles de la moralité et avec leur fin. Par

ce qui est dit (Saint-Matth. xxv, 35-40) de la bienfaisance inspirée par des principes moraux et par le devoir même. Là, dans ce passage, le juge du monde regarde comme les élus de son royaume, ceux qui portent des secours à la pauvreté sans être guidés par la pensée qu'ils y recevront récompense, qu'ils obligeront par *là le* ciel à les récompenser; il les choisit précisément parce qu'ils ont agi sans considération intéressée. On voit clairement que l'Évangéliste, lorsqu'il parle de récompense dans la vie future, n'a point voulu faire de la rémunération le mobile des actions; la rémunération dans son esprit est, en tant que représentation encourageante de la bonté et de la sagesse divine envers le genre humain, un objet de sincères adorations et de jouissances morales extrêmes pour la raison qui juge dans leur ensemble les actes de la volonté.

conséquent, point de croyance qu'il n'y a pas une bonne action qui ne doive avoir d'avantageux résultats pour celui qui l'accomplit; par conséquent, l'homme, quelque reproche qu'il se trouve mériter à la fin de sa vie, ne doit pourtant point négliger de faire au moins encore *une* bonne action si elle est en son pouvoir : il a des motifs d'espérer que cette action à laquelle a présidé une intention pure, sera toujours d'une plus grande valeur que les rémissions inertes de péchés, qui, sans contribuer en rien à amoindrir la culpabilité, doivent suppléer au défaut de bonnes actions.

C'est donc une religion complète : tout homme peut la comprendre et s'en convaincre par sa propre raison ; elle propose un idéal qui peut, qui doit même être atteint par nous, autant que les hommes en sont capables ; et elle le propose sans que, ni la vérité de la doctrine, ni l'autorité, ni la dignité de celui qui l'a enseignée, aient besoin d'aucun autre titre à la foi que l'adhésion de la raison : autrement la science ou les miracles, ce qui n'est point du ressort de tous, seraient nécessaires. Si le christianisme a fait appel à une ancienne législation, à la législation mosaïque, et s'il la représente comme destinée à lui servir de fondement, ce n'est point que cela soit nécessaire pour établir sa vérité propre, mais cela était utile pour l'introduire parmi les masses qui ont une foi entière et aveugle à ce qui est ancien, pour l'introduire parmi ces hommes dont la tête est remplie de dogmes positifs, qui ne sont presque plus susceptibles de recevoir la religion rationnelle, et auxquels du moins il est plus difficile de l'inculquer que si on l'enseignait à la raison d'hommes ignorants, mais sans préjugés. C'est pourquoi personne ne doit s'étonner de trouver énigmatique aujourd'hui le compromis fait par le christianisme avec les doctrines d'alors, et de juger nécessaire l'explication attentive de ce mélange

de pensées, bien qu'il laisse percer partout, et révèle même souvent une doctrine religieuse qui est accessible à l'esprit le plus humble, et peut être persuadée sans frais d'érudition.

CHAPITRE III.

Le Christianisme considéré comme religion enseignée.

Lorsqu'une religion expose comme nécessaires des dogmes que la raison reconnaît effectivement comme tels, et qu'ils sont transmis, toutefois, aux siècles futurs sans falsification quant au fond essentiel, il faut, à moins d'admettre le miracle continuel de la révélation, considérer cette religion comme un Bien *sacré* confié à la garde des *savants*. En effet, quoique *primitivement* elle soit accompagnée de miracles et d'événements, et que cet élément historique qui n'est point confirmé par la raison, ait pu trouver accès partout, la vulgarisation de ces miracles et des doctrines qui ont besoin de la confirmation de la raison, exigera *dans la suite des temps* des documents anciens écrits, et un enseignement un et constant pour la postérité.

L'acceptation des dogmes d'une religion s'appelle volontiers *foi* ou *croyance* (*fides sacra*). Nous considérerons donc la croyance chrétienne, d'un côté, comme croyance *rationnelle pure*, et, de l'autre, comme croyance *révélée* (*fides*

statutaria). La première peut aussi être envisagée comme croyance librement acceptée par chacun (*fides elicita*), et la seconde comme croyance imposée (*fides imperata*). Quant au mal qui réside dans le cœur humain et dont personne n'est pur ; quant à l'impossibilité de se tenir jamais pour justifié devant Dieu par sa conduite, malgré la nécessité de cette justification devant lui ; quant à l'inutilité de suppléer aux défauts de la moralité par des observances ecclésiastiques, des pratiques pieuses extérieures, éludant l'obligation imprescriptible de devenir un homme nouveau ; chacun peut s'en convaincre par sa propre raison, et il est du devoir de la religion de se persuader de la vérité de ces principes.

Puis, la religion chrétienne étant édifiée sur des faits, non sur des idées rationnelles pures, elle ne s'appelle plus seulement la *religion* chrétienne, mais la *croyance* chrétienne : une église en est le fondement. Le culte d'une église vouée à une semblable croyance est donc double : il y a le culte rendu selon la croyance historique, et le culte selon la croyance rationnelle pratique et morale. L'un de ces cultes ne peut être séparé de l'autre dans l'Église chrétienne et subsister seul. Celui-là ne peut être isolé, parce que la croyance chrétienne est une croyance reli-

gieuse; celui-ci, parce que la croyance chrétienne est une croyance enseignée.

La croyance chrétienne, en tant que croyance enseignée, s'appuie sur l'histoire, et, en tant que fondée sur la science objectivement, elle n'est pas une croyance libre en soi et déduite de preuves théorétiques suffisantes, ce n'est pas une *fides elicita*. Si c'était une croyance rationnelle pure, elle devrait, quoique les lois morales sur lesquelles elle repose en tant que croyance à un législateur divin, commandent inconditionnellement, être considérée cependant comme une croyance libre, telle qu'elle a été représentée dans le chapitre précédent. Elle serait encore, pourvu qu'on n'en fît pas un devoir, une croyance théorétiquement libre à titre de croyance historique : chacun n'aurait qu'à l'étudier. Mais si elle doit valoir pour tous, même pour les ignorants, si elle est un commandement réellement divin; elle n'est pas seulement une croyance imposée, elle est encore une croyance obéie aveuglément et sans examen (*fides servilis*).

Dans la doctrine de la révélation chrétienne, on ne peut point commencer par une *foi absolue* à des propositions révélées, essentiellement inconnues à la raison, et continuer par les leçons et par l'étude, comme si ce travail était un rempart contre un ennemi fondant sur notre arrière-garde; car alors la croyance chrétienne serait

une croyance non-seulement *imperata*, mais encore *servilis*. Elle doit donc toujours au moins être enseignée comme *fides historicè elicita*, c'est-à-dire que la *science* doit non point suivre, mais précéder la doctrine révélée, et le petit nombre des hommes instruits dans les Écritures, des clercs qui ne peuvent non plus se passer absolument d'instruction profane, doit marcher à la tête de la longue suite des laïques qui ne connaissent point à fond l'Écriture, cas dans lequel se trouvent les gouvernements eux-mêmes, et, si l'on nous permet le mot, remorquer ainsi les ignorants. — S'il n'en va point ainsi, c'est la raison universelle des hommes, la raison présidant à une religion naturelle, qui doit être reconnue et honorée dans la religion chrétienne comme le principe souverain; et la doctrine de la révélation, sur laquelle est fondée une église et qui a besoin des savants comme interprètes et comme dépositaires, doit être aimée et cultivée comme un pur moyen, mais un moyen précieux pour rendre la religion chrétienne intelligible à tous, même aux ignorants, pour l'étendre et pour l'affermir.

Tel est le véritable *culte* de l'Église sous le règne du bon principe. Mais le culte dans lequel la croyance à la révélation doit précéder la religion est le *faux culte*; il pervertit complétement l'ordre moral, et ce qui n'est que moyen y est

ordonné absolument, comme si c'était une fin. La croyance aux propositions dont l'ignorant ne peut contrôler la vérité ni par la raison ni par l'Écriture qui devrait pour cela être comprise sur-le-champ, est érigée en devoir absolu (*fides imperata*), et est ainsi élevée, avec les observances qui en sont inséparables, au rang de croyance sanctifiante en tant que culte servile, malgré l'absence de mobiles moraux d'action.— Une église fondée sur le principe de la foi absolue, n'a pas, à proprement parler, de *ministres* (*ministri*), semblables à ceux de la première constitution; elle a de hauts *dignitaires* (*officiales*) investis d'un certain pouvoir; ils ne paraissent point (par exemple, dans une église protestante) avec tout l'éclat, toute la pompe de la hiérarchie, comme des ecclésiastiques investis d'un pouvoir extérieur: au contraire, ils combattent dans leurs discours ces prétendues manifestations de grandeur; mais dans le fait, ils prétendent être tenus pour les seuls interprètes élus de l'Écriture sainte; à cet effet, ils dépouillent la religion rationnelle pure de sa qualité essentielle de suprême interprète de l'Écriture, et prescrivent la science comme l'unique secours de la foi ecclésiastique. Ils transforment ainsi le *service* de l'Église (*ministerium*) en une *domination* (*imperium*) des membres de cette Église, et pour dissi-

muler cette prétention, ils se qualifient toujours du titre, pourtant non équivoque, de *serviteurs* de l'Église. Cette domination, qu'il eût été facile à la raison de l'exercer, mais elle coûte trop cher, à cause de la science immense qu'il faut dépenser. Car, « aveugle sur la nature, elle attire sur sa tête toute l'antiquité et s'ensevelit sous cette masse. » —Voici la marche que suivent les choses mises sur ce pied.

D'abord, la conduite que la prudence dicta aux premiers propagateurs de la doctrine du Christ, et qui devait frayer les voies à cette doctrine parmi le peuple, fut regardée comme une partie intégrante de la religion même de tous les temps et de toutes les nations; en sorte que l'on crut que *chaque chrétien était nécessairement un juif dont le Messie était venu*. Il ne s'ensuivait pourtant pas que le chrétien relevât proprement d'aucune loi du judaïsme en tant que loi positive; mais le livre sacré du peuple juif devrait être accepté comme l'expression fidèle d'une révélation divine faite pour tous les hommes (1). — Or, pour établir l'authenticité

(1) *Mendelssohn* profite avec beaucoup d'habileté de la faiblesse de cette explication ordinaire du christianisme, pour refuser au fils d'Israël toute prétention à former une transition religieuse. Voici comment il raisonne : La croyance judaïque étant, de l'aveu même du Christ, l'étage

de ce livre, qu'on a démontrée dernièrement, en en extrayant des passages et en rapportant l'histoire sacrée qu'il contient et qui a servi au christianisme pour atteindre son but, on rencontre de nombreuses difficultées. Le judaïsme, au commencement et même au milieu du progrès déjà remarquable du christianisme, n'avait pas pénétré dans le *public instruit*, n'était pas

inférieur sur lequel repose le christianisme, affirmer que la doctrine chrétienne est une nouvelle religion, c'est, au fond, engager à briser la base pour s'établir dans la partie supérieure de l'édifice. Sa pensée s'explique assez clairement. Il veut dire : « si vous commencez à rejeter vous-mêmes de votre *religion* le judaïsme (et, dans la croyance historique, il est toujours précieux à cause de son antiquité), nous prenons acte de votre résolution. (Dans le fait, il ne reste plus rien alors que la religion morale pure dépouillée des statuts.) Notre charge n'est nullement allégée par la délivrance du joug des observances extérieures, si vous nous en imposez un autre, à savoir, celui de la connaissance de l'histoire sainte, qui est plus accablant encore pour les consciences. » — Du reste, les livres sacrés du peuple juif seront toujours conservés et respectés, non pour servir au progrès de la religion, mais comme documents historiques. Aucune histoire profane, de quelque époque lointaine qu'elle date, ne peut, avec quelque apparence d'authenticité, remonter aussi haut que celle du peuple juif qui commence à la Création. Ainsi, il y aura toujours une lacune immense dans les histoires profanes ; les livres de Moïse seuls peuvent la remplir.

connu des étrangers lettrés du même temps; son histoire n'avait, pour ainsi dire, pas encore été contrôlée, et le livre sacré qui la contenait empruntait de son antiquité son authenticité historique. Cependant, lors même que l'on admet cette preuve, il ne suffit toujours pas de connaître ce livre dans ses traductions et de le transmettre ainsi à la postérité; la certitude de la croyance historique fondée sur le texte exige qu'il y ait dans tous les temps et chez tous les peuples des savants qui sachent la langue hébraïque autant qu'il est possible de savoir cette langue dont on ne possède qu'une seule production; et ce n'est pas seulement une question de science historique en général; il s'agit ici de la félicité des peuples : il doit y avoir des hommes assez versés dans la connaissance des livres saints pour indiquer la véritable religion au monde dès lors en sécurité.

La religion chrétienne est dans le même cas. Bien que ses saints épisodes soient tombés publiquement sous les yeux d'un peuple instruit, son développement a été retardé de plus d'une génération : il lui a fallu trouver accès auprès d'un public lettré : son authenticité manqua donc de la confirmation des contemporains. Toutefois, elle a sur le judaïsme l'immense avantage d'être proclamée, *par la bouche même*

de son auteur, non une religion positive, mais une religion morale, conséquemment unie à la raison par des rapports étroits, et pouvant s'étendre d'elle-même, sans le secours de l'érudition historique, à toutes les époques, sous toutes les latitudes avec la plus grande sécurité. Mais les premiers fondateurs de la *communauté* jugèrent à propos de rallier cette religion à l'histoire du judaïsme, ce qui, à cause de l'état de ce dernier à cette époque et peut-être même dans l'intérêt de la religion du Christ, était agir prudemment. C'est en eet état qu'une sainte tradition nous l'a transmise. Or, les fondateurs de l'*Église* adoptèrent ce moyen épisodique employé pour établir le crédit du christianisme, parmi les articles essentiels de la foi ; ils ajoutèrent encore aux enseignements du Christ les légendes et les interprétations auxquelles les conciles donnèrent force de loi, et qui furent confirmées par la science. Ni cette science, ni son opposé, la lumière intérieure que tout laïque peut revendiquer, ne peuvent instruire de tous les changements que doit subir de cette manière la croyance religieuse, car ces changements sont inévitables tant que nous chercherons la religion hors de nous et non dans nous.



CHAPITRE IV.

Du faux culte de Dieu dans une religion positive.

L'unique et vraie religion ne renferme que des lois, c'est-à-dire des principes pratiques tels que nous avons conscience de leur nécessité absolue, et que nous reconnaissons cette nécessité comme révélée par la raison pure, et non empiriquement. Mais, pour faciliter la fondation d'une église, dont il peut y avoir différentes formes également bonnes, on peut admettre des statuts, c'est-à-dire des ordonnances, des dispositions tenues pour divines qui, selon notre jugement moral pur, sont arbitraires et contingentes. Or, tenir cette croyance positive qui, en tout cas, est restreinte à un peuple, et ne peut comprendre la religion universelle pour essentielle au culte de Dieu en général, en faire la condition suprême à laquelle l'homme se rend agréable à Dieu, est une *superstition* (*religionswahn*) (1),

(1) L'erreur (*wahn*) est l'illusion qui consiste à prendre la simple représentation d'une chose pour équivalente à la chose elle-même. C'est ainsi qu'un homme riche et ladre

dont la conséquence est *un faux culte*, c'est-à-dire une prétendue adoration opposée directement au culte véritable et exigé de Dieu même.

tombe dans l'erreur de l'*avarice :* l'idée qu'il peut se servir, quand bon lui semble, de ses richesses constitue pour lui la pleine possession, et il ne se sert jamais de ses trésors. L'erreur par laquelle nous plaçons notre valeur, que nous devons simplement au respect de nous-mêmes, dans la considération d'autrui pour nous, considération qui n'est au fond que la représentation externe du respect de soi-même sans doute mal entretenu intérieurement, cette erreur, dis-je, s'appelle l'*ambition des honneurs ;* à cette ambition se rattache la convoitise des titres et des décorations : ce ne sont que les représentations extérieures de supériorité sur les autres. *L'aliénation d'esprit* est pareillement une erreur qui résulte de l'habitude de prendre la simple représentation d'une chose pour la chose elle-même, réelle et présente, et à la juger en conséquence. — Or, la conscience que l'on possède le moyen d'atteindre une fin avant de l'avoir employé, est la possession de ce moyen en idée : par conséquent, se contenter de la conscience de la possession comme si elle pouvait équivaloir à la possession même est une *erreur pratique*. C'est précisément de cette erreur qu'il est ici question.

CHAPITRE V.

Du Principe subjectif universel de la superstition.

L'antropomorphisme que, dans la représentation théorétique de Dieu et de son existence, nous pouvons à peine éviter, mais qui, du reste, pourvu qu'il n'influe pas sur la notion du devoir, est assez inoffensif, présente, quand il s'agit de notre moralité, du rapport pratique de l'homme à la volonté divine, de très-graves dangers. Comme alors *nous nous faisons un Dieu* (1),

(1) Il est sans doute hardi, mais il n'en est pas moins juste de dire que chacun se fait son *Dieu*, et que, de plus, chacun, en lui donnant toutefois des propriétés infiniment grandes et qui se rapportent à la faculté de représenter dans le monde un objet adéquat, doit se faire son dieu selon des conceptions morales telles qu'il puisse honorer en lui celui *qui l'a créé*. Car de quelque façon qu'un être tel que Dieu soit expliqué et décrit, lors même qu'il pourrait, si la chose était possible, apparaître tel qu'il est, l'homme devrait toujours immédiatement confronter cette représentation avec son idéal, afin de juger si l'être auquel elle correspond doit être tenu pour sa divinité et être adoré comme telle. Avec la révélation pure et simple, sans le principe, sans la pierre de tou-

nous croyons pouvoir très-facilement mettre ce Dieu dans nos intérêts, et être dispensés de nous efforcer d'agir continuellement et à grand'peine sur nos sentiments moraux les plus intimes. Voici le raisonnement que l'homme est accoutumé de faire en cette circonstance : tout ce que nous faisons dans l'unique but de plaire à Dieu, peu importe que cela soit utile à la moralité pourvu que cela n'y soit point positivement contraire, prouve que nous sommes des sujets soumis et dévoués à la Divinité, par conséquent des sujets qui lui sont agréables, et par conséquent encore nous servons Dieu (*in potentiâ*). — Ce n'est pas toujours par des sacrifices que l'homme croit rendre le culte dû à Dieu. Les cérémonies solennelles, les jeux publics mêmes, tels que chez les Grecs et les Romains, étaient aussi usités et servaient même à rendre la Divinité favorable à un peuple, ou même à un individu, au gré de cette divinité. Pourtant les sacrifices, tels que les expiations, les mortifications, les pèlerinages, etc., furent toujours regardés comme plus puissants, plus efficaces pour obtenir la faveur du ciel et la rémission des fautes, parce qu'ils témoignent plus fortement d'une soumission illimitée (quoi-

che de l'idée préalable de Dieu dans sa pureté, il ne peut donc point y avoir de religion, et sans cette idée toute adoration de Dieu est donc pure *idolâtrie*.

que non-morale) à la volonté divine. Plus les actes de repentir sont inutiles, et moins ils contribuent à l'amélioration morale de l'homme, plus ils sont saints : par le fait même qu'ils sont d'une complète inutilité dans le monde, et qu'ils coûtent beaucoup de peine, ils paraissent témoigner d'un grand dévouement à Dieu.—Quoique Dieu, dit-on, n'ait point été servi par le fait d'une manière directe, il voit pourtant la bonne intention, il voit le cœur qui est trop faible pour accomplir ses préceptes moraux, mais qui supplée à cette faiblesse par des preuves des meilleures dispositions. Or, il y a visiblement ici un penchant à une conduite qui n'a aucune valeur morale en soi, qui n'est qu'un moyen d'élever la faculté des représentations sensibles jusqu'aux idées intellectuelles de la fin morale, ou bien de refouler cette même faculté si elle parvenait à réagir contre ces idées (1). Cette conduite, suivant nous, n'a aucune va-

(1) Quelques lecteurs croiront surprendre la critique de la raison pure en contradiction avec elle-même partout où nous ferons entre le sensible et l'intellectuel des distinctions qui ne leur seront pas familières. Voici donc une observation à leur adresse. S'il était question des moyens sensibles de développer l'intellectuel du sentiment moral pur, ou bien s'il s'agissait de l'obstacle que ces moyens sensibles opposent à l'intellectuel, l'influence de deux principes aussi dissemblables ne devrait jamais être pensée comme *directe*. En effet,

leur comme fin, ou, ce qui revient au même, la disposition que l'âme possède pour recevoir ces sentiments de dévouement à Dieu, et que l'on nomme la *dévotion,* n'est point regardée par nous comme ayant la valeur d'une fin. Cette conduite est donc simplement une superstition qui peut prendre toutes sortes de formes; mais l'une de ces formes n'a pas plus d'analogie avec le sentiment moral que l'autre, et dans toutes, c'est non-seulement par une illusion purement fortuite, mais même par suite d'une maxime, que

en tant qu'être sensible, dans les *phénomènes du principe intellectuel,* c'est-à-dire de la détermination de nos forces physiques par notre *libre arbitre* qui se produit en actes, nous pouvons agir contrairement à la loi, ou suivant cette loi; en sorte que la cause et l'effet sont représentés également dans l'acte. Mais pour ce qui est du suprasensible, du principe subjectif de la moralité en nous, principe qui se trouve inclus dans l'incompréhensible propriété de la liberté, pour ce qui est, par exemple, du sentiment religieux pur, nous n'en pénétrons absolument rien, si ce n'est, ce qui toutefois est déjà suffisant, la loi, laquelle concerne le rapport de la cause à l'effet dans l'homme; en d'autres termes, nous ne pouvons point nous *expliquer* la possibilité des actions en tant qu'événements sensibles résultant de la propriété morale de l'homme, et comme lui étant imputables à titre d'actes libres; mais les principes d'explication relativement aux phénomènes extérieurs doivent être tirés du monde sensible.

l'on attribue au moyen une valeur intrinsèque, au lieu de l'attribuer à la fin seule. De ce point de vue, la superstition, quelques formes qu'elle prenne, est absurde et condamnable comme penchant à la fraude et à la perfidie.

CHAPITRE VI.

Le Principe moral de la religion est opposé à la superstition.

Je pose d'abord la proposition suivante comme un axiome qui n'a pas besoin de preuve : *Tout ce que l'homme croit pouvoir faire, si ce n'est de tenir une bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu, est pure superstition et faux culte de Dieu.*—Je dis ce que l'homme croit pouvoir faire; car, outre ce que *nous* pouvons accomplir, existe-t-il dans les secrets de la sagesse suprême quelque chose que Dieu seul puisse faire pour nous rendre agréables à lui-même, nous ne pouvons point affirmer le contraire. Mais si l'Église annonce un mystère de ce genre comme révélé, l'opinion que la croyance à cette révélation telle que nous la rapporte l'histoire sainte, et que la *profession* interne ou extérieure de cette croyance sont essentiellement ce qui peut nous rendre agréables à Dieu, est une superstition dangereuse. Car la croyance à cette révélation est l'aveu intérieur de sa certitude inébranlable à nos yeux, et est vraiment un *acte* que nous avons été déterminés à accomplir par la terreur : un

homme franc pourrait donner toute autre raison de son aveu que sa croyance, parce que dans tous les autres cultes il n'aurait fait qu'une chose inutile; mais ici il a fait une chose contraire à sa conscience, en déclarant comme vrai ce dont il n'était point convaincu. La connaissance, qu'il croit fermement posséder, de ce qui peut par soi-même le rendre agréable à Dieu (autant vaut dire l'acceptation d'un bien qui lui est offert), fait qu'il croit pouvoir accomplir une bonne action, outre sa bonne conduite résultant de la pratique des lois morales, en adressant directement son culte à Dieu.

Premièrement, malgré le vice de notre justice humaine, qui pourtant vaut devant Dieu, la raison ne nous laisse pas sans consolation. Quiconque, nous dit-elle, agit, autant qu'il lui est possible, avec un vrai sentiment de soumission au devoir, afin de remplir toutes ses obligations, progressivement du moins et en approchant continuellement de la conformité parfaite avec la loi, celui-là peut espérer que la sagesse suprême suppléera à ce qui n'est point en son pouvoir d'*une certaine manière* qui peut rendre immédiat le sentiment de la constante progression morale. Voilà ce que dit la raison, mais elle ne prétend pas déterminer le mode de l'assistance divine et savoir en quoi consistera le secours d'en haut,

qui est peut-être entouré de tant de mystère que Dieu pourrait nous le révéler dans une représentation symbolique où la pratique pourrait être comprise de nous, sans que nous pussions savoir théorétiquement ce qu'est en soi cette relation de Dieu à l'homme, et y rattacher nos idées; nous ne le pourrions lors même qu'il voudrait nous découvrir ce mystère. — En supposant donc que telle Église prétende savoir positivement la manière dont Dieu supplée à l'imperfection morale du genre humain, et condamne en même temps tous les hommes qui ne connaissent pas ce moyen de justification naturellement inconnu à la raison, et, par conséquent, n'admettent ni ne reconnaissent comme dogme religieux la condamnation éternelle, je le demande, quel est ici l'impie? Est-ce celui qui a confiance sans savoir comment a lieu ce qu'il espère, ou celui qui veut savoir absolument la manière dont l'homme sera délivré de son péché, sans quoi il renoncerait à tout espoir en cette délivrance? — Celui-ci n'a aucun motif de pénétrer ce mystère, car sa raison lui enseigne déjà qu'il lui est parfaitement inutile de savoir ce par rapport à quoi il ne peut rien. Mais il ne veut le pénétrer qu'afin de fonder sur sa foi son adoption, sa connaissance, son respect de toute révélation, et un culte divin qui puisse lui attirer la faveur du ciel

sans qu'il ait besoin de faire aucun effort pour tenir une bonne conduite, sans qu'il lui en coûte par conséquent absolument rien ; un culte qui représente cette bonne conduite comme une chose surnaturelle ; un culte, enfin, qui puisse, dans le cas d'une transgression, la racheter.

Deuxièmement. Si l'homme s'éloigne le moindrement de la maxime posée au commencement de ce chapitre, le faux culte de Dieu, la superstition n'a dès lors *plus de bornes*. Car par delà cette maxime, toutes les pratiques, si elles ne contredisent pas immédiatement la morale, sont arbitraires. Depuis le sacrifice fait du bout des lèvres et qui coûte le moins, jusqu'au sacrifice des biens de la terre qui pourraient être beaucoup plus utiles aux hommes, jusque même à l'immolation de sa propre personne en se ravissant à la société, comme font les ermites, les faquirs et les moines qui s'offrent tout entiers à Dieu, excepté leur sentiment moral, nul, quand il promet à Dieu qu'il lui voue aussi son cœur, n'entend par là le sentiment d'une conduite agréable à Dieu; il entend le désir exprimé du fond du cœur que son sacrifice soit accepté et qu'il lui en soit tenu compte. *Natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens* (Phèdre.)

Enfin, du moment que l'on a passé à la maxime d'un culte que l'on croit intrinsèquement agréa-

ble à Dieu et utile même pour se réconcilier avec lui, mais qui n'est point moral pur, les manières, pour ainsi dire mécaniques, de le servir, ne sont plus différentes essentiellement, et l'une ne mérite point d'être préférée à l'autre. Elles sont toutes, sous le rapport de leur valeur ou plutôt de leur non-valeur, parfaitement égales; et c'est une pure grimace que de se ranger parmi les élus pour s'être écarté du principe intellectuel de la véritable adoration de Dieu *avec plus de simplesse* que ceux que l'on accuse de tomber *grossièrement* dans le sensualisme. Que le dévot se rende avec une scrupuleuse assiduité à l'église, qu'il entreprenne un pèlerinage aux reliques de Lorette ou de la Palestine, qu'il adresse au ciel les formules de prières avec les *lèvres* ou comme l'habitant du Thibet qui croit que ses vœux consignés par écrit, sur une bannière par exemple, ou renfermés dans une boîte agitée ensuite avec la main, atteignent mieux ainsi leur but sur les ailes du vent, quelles que soient les additions que l'homme fasse au culte moral de Dieu, tout cela n'a pas la moindre importance. — Il ne s'agit pas de la différence qui existe entre les formes extérieures du culte; toute la question est de savoir si vous acceptez le principe de vous rendre agréable à Dieu au moyen du sentiment moral dont la manifestation vivante sont les actions,

ou si vous rejetez ce principe et honorez Dieu par de pieuses simagrées et de saintes niaiseries (1). Mais la morale, en voulant sortir des bornes de la nature humaine, n'a-t-elle pas aussi son *fanatisme*, qui a sa place à côté du fanatisme religieux dans la classe générale des illusions sur soi-même? Non, le sentiment moral n'a affaire qu'à un objet *réel* qui est par lui-même agréable à Dieu avec lequel il est en parfait accord. La présomption peut sans doute s'y ajouter, et l'on peut se croire adéquat à l'idée de ses devoirs religieux. Mais donner au sentiment moral la plus haute valeur, n'est point le fait du fanatisme, comme s'il s'agissait d'exercices dévotieux : c'est travailler avec puissance et certitude au développement du bien dans le monde.

(1) C'est un fait physiologique, que les partisans d'une confession dans laquelle il y a un objet moins positif à croire, se sentent par là même comme ennoblis et comme plus éclairés; ils conservent encore pourtant assez de positivisme dans leur croyance pour n'avoir pas le droit de jeter, comme ils le font, du haut de leur prétendue pureté, un regard de dédain sur leurs frères plongés dans les erreurs ecclésiastiques. La cause de ce phénomène est qu'ils se trouvent par leur croyance rapprochés, si peu que ce soit, de la religion morale pure, quoiqu'ils restent toujours attachés à l'erreur qui consiste à vouloir y suppléer par des observances de piété dans lesquelles la raison est seulement moins passive.

De plus, il est reçu, du moins dans l'Église, de nommer *nature* ce que l'homme peut accomplir de lui-même au moyen d'un principe moral, et d'appeler *grâce* ce qui supplée à l'impuissance de ce principe; on tire cette dernière dénomination de ce que c'est un devoir pour nous d'obtenir ce qui nous manque moralement, et qu'il n'y a qu'à le désirer, à le demander et à l'espérer. On regarde la nature et la grâce comme la double cause qui produit en même temps le sentiment de la conduite agréable à Dieu; mais elles ne sont pas seulement distinctes l'une de l'autre, elles sont encore opposées l'une à l'autre.

La conviction que l'on a de pouvoir produire en soi les effets de la grâce différant des effets de la nature ou de la vertu, ou de pouvoir produire ces derniers effets en soi, constitue le *fanatisme;* car nous ne pouvons point reconnaître par l'expérience dans quelqu'un de ces effets un objet suprasensible, nous sommes encore moins capables d'exercer de l'influence sur cet objet au point de le faire descendre en nous; cependant il peut parfois s'opérer dans notre conscience des mouvements qui nous excitent à de la moralité, qu'il nous est impossible de nous expliquer, et au sujet desquels nous sommes forcés de confesser notre ignorance : « Le vent souffle où il veut et vous ne savez d'où il vient, etc. » Vouloir *observer* en

soi des influences célestes est une espèce de folie qui peut avoir sa méthode, car ces prétendues révélations doivent toujours aboutir à des idées morales, et par conséquent rationnelles; mais cette folie n'en demeure pas moins le résultat d'une présomption préjudiciable à la religion. Croire qu'il y a des effets de la grâce et que nous sommes assistés peut-être dans nos aspirations morales si insuffisantes et si imparfaites, c'est tout ce que l'on peut exiger; encore sommes-nous impuissants à déterminer aucun des caractères de cette assistance et, à plus forte raison, à la provoquer.

L'erreur qui consiste à accomplir des actes de culte religieux dans le but d'une justification devant Dieu, constitue la *superstition* religieuse; l'erreur qui consiste à vouloir se justifier en quelque manière par une aspiration à de prétendues relations avec Dieu, est le *fanatisme* religieux. — C'est une erreur superstitieuse de prétendre être agréable à Dieu au moyen d'actes que chacun peut accomplir sans être pour cela meilleur, par exemple par la profession de certains dogmes positifs, par l'observation de certaines pratiques d'une Église, par l'humilité, etc. On nomme cette erreur superstitieuse parce que celui qui y tombe emploie des moyens purement naturels (non moraux) qui ne peuvent avoir en

eux-mêmes absolument aucune influence sur tout ce qui n'est pas la nature, entre autres choses, sur le bien moral.—Mais on dit qu'une erreur est le résultat du fanatisme quand le moyen imaginé est suprasensible et hors de la puissance humaine, sans que l'on s'aperçoive de l'impossibilité d'atteindre par ce moyen le but suprasensible qu'on s'était proposé; car ce sentiment de la présence immédiate de l'Être suprême et la distinction de ce sentiment de tout autre, même du sentiment moral, serait la capacité d'une intuition à laquelle il n'y a point, dans la nature humaine, de sens correspondant.—L'erreur superstitieuse, en tant qu'elle emploie un moyen utile en soi à plusieurs sujets, et en même temps praticable, pour simplement éloigner, toutefois, les obstacles qui s'opposent au sentiment agréable à Dieu, est presque inhérente à la raison, et elle n'est blâmable que sous ce rapport contingent qu'elle érige un pur moyen en objet immédiatement agréable à Dieu; l'erreur résultant du fanatisme est l'anéantissement moral de la raison sans laquelle il ne peut y avoir de religion, en tant que la religion, de même que toute moralité, doit être fondée sur des principes.

Le principe ressortissant d'une croyance ecclésiastique et pouvant remédier ou obvier à toute erreur religieuse est donc celui-ci : outre

les dogmes positifs dont on peut d'abord ne pouvoir se passer entièrement, on doit se faire une loi de prendre la religion du devoir ou de la bonne conduite comme but unique, afin d'être affranchi un jour du besoin de croyance historique.

CHAPITRE VII.

Du corps sacerdotal (1) considéré comme corps consacré au faux culte du bon principe.

L'adoration d'un être puissant et invisible, arrachée à la faiblesse de l'homme par une crainte naturelle fondée sur le sentiment de son impuissance, n'a pas pris naissance en même temps que la notion de religion, mais date d'un culte servile adressé à Dieu ou aux dieux. Lors-

(1) La dénomination de *pfaffenthum*, corps de prêtres, qui désigne simplement l'autorité d'un père ecclésiastique (παπα, Pfaffe), n'emporte l'expression d'un blâme que par suite de l'idée accessoire de despotisme qui est attachée aujourd'hui au corps sacerdotal, et qui peut se rencontrer dans toutes les formes d'Églises, si dépouillées de prétentions et si populaires qu'elles se vantent d'être. Que l'on n'aille donc pas croire que je veuille rendre une secte odieuse à l'autre, en les comparant l'une à l'autre avec leurs usages et leurs dispositions réglementaires. Toutes les communions méritent un égal respect, en ce sens que toutes leurs tentatives, quoique éloignées du but, sont celles de pauvres mortels qui s'efforcent de représenter le royaume de Dieu sur la terre; mais elles encourent aussi un égal blâme, lorsqu'elles tiennent la forme de la représentation de cette idée (dans une Église visible) pour la chose elle-même.

qu'un culte eut une certaine forme officielle, qu'il eut ses *temples*, et que d'après ses rites se fut formé insensiblement le type moral de l'humanité, le culte devint un *culte ecclésiastique*. Cette adoration et ce culte reposèrent également sur une croyance historique jusqu'à ce qu'on eut *commencé* à tenir celui-ci pour provisoire, et à ne voir en lui que la représentation symbolique et le moyen de développer la croyance religieuse pure.

Depuis un *chaman* de Tongousie jusqu'au prélat européen gouvernant l'Église et l'État, ou bien, pour juger, au lieu des chefs et des pasteurs, les croyants et le troupeau d'après leur propre manière de voir, entre le *Vogoulce* extrêmement sensuel qui place le matin sur sa tête la patte d'une peau d'ours, en prononçant cette courte prière : « Ne me tue pas ! » jusqu'au sublime *puritain* et aux indépendants du Connecticut, s'il y a une considérable distance dans la *pratique*, il n'y a pas de différence dans le *principe* de la croyance. A les considérer, en effet, du point de vue de ce principe, ils appartiennent tous à une seule et même classe, à la classe de ceux qui placent le culte dans ce qui ne contribue en rien à rendre les hommes meilleurs, dans la croyance à certains dogmes positifs, ou dans la célébration de certaines observances arbitraires. Ceux qui

croient ne trouver le culte que dans le sentiment d'une bonne conduite se distinguent de ces derniers en adoptant un principe autre et beaucoup plus élevé, le principe en vertu duquel ils se reconnaissent membres d'une Église (invisible) qui renferme tous les hommes bien pensants, et qui peut être regardée essentiellement comme la véritable Église universelle.

Mettre dans nos intérêts la puissance invisible qui préside à nos destinées, tel est le but de l'humanité; quant à la manière d'atteindre ce but, les hommes pensent sur ce point différemment. S'ils tiennent cette puissance pour un être intelligent, s'ils lui attribuent, en conséquence, une volonté dont ils attendent leur sort, c'est pour s'efforcer de déterminer le moyen dont ils peuvent, en tant que soumis à sa volonté, lui être agréables par leurs actions et leurs abstentions. S'ils considèrent cette puissance comme un être moral, ils se persuadent facilement par leur propre raison, que la condition à laquelle ils peuvent parvenir à lui être agréables, doit être une conduite moralement bonne, c'est-à-dire la pureté du sentiment comme principe subjectif des actes. Mais l'Être suprême peut, en outre, exiger un culte dont le mode ne puisse être connu par la simple raison; il peut vouloir être honoré par des actions auxquelles nous ne pouvons in-

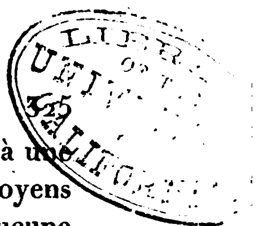
trinsèquement découvrir aucune tendance morale, mais qui cependant ou sont prescrites par lui, ou même doivent être entreprises volontairement par nous, afin de lui prouver notre soumission. Dans l'un et dans l'autre cas, nous plaçons dans ces actes, s'ils constituent un ensemble systématiquement ordonné, un *culte* divin. — Or, si ce culte et le sentiment de la bonne conduite doivent être obligatoires l'un et l'autre immédiatement, ou l'un comme moyen d'atteindre l'autre, d'atteindre le véritable culte de Dieu, ils doivent être tenus pour la manière de se rendre agréable à la Divinité. Que le culte moral (*officium liberum*) rendu à Dieu lui plaise immédiatement, cela est évident de soi-même. Mais ce culte ne peut pas être reconnu pour condition suprême de la bienveillance et de la faveur de Dieu envers l'homme, bien que cette condition soit au fond la moralité, si le culte servile et corporel (*officium mercenarium*) peut être considéré *intrinsèquement* et *uniquement* comme agréable à Dieu; car alors personne ne saurait, dans un cas donné, quel culte est préférable, et ne pourrait prononcer en conséquence sur son devoir. On ignorerait également si l'un peut suppléer l'autre. Par conséquent, les actions qui n'ont aucune valeur en elles-mêmes, devront pourtant être admises comme agréables

à Dieu, si elles favorisent le développement de ce qu'il y a en elles d'immédiatement bon, et sont ainsi utiles à la moralité, c'est-à-dire au *culte moral de Dieu*.

Mais tenir les actions qui ne renferment en soi rien d'agréable à Dieu, rien de moral, pour moyens d'obtenir ses faveurs et d'accomplir ses voeux, c'est tomber dans l'erreur, c'est croire que l'on possède un art de produire par des moyens naturels un effet surnaturel. On donne ordinairement à ces tentatives le nom de *magie*, mot qui emporte avec lui, quoique la chose ait pu être entreprise d'ailleurs dans une intention morale, la fausse idée de commerce avec le mauvais principe, et que nous changerons par cette raison pour celui de *fétichisme*. Par lui, l'homme produirait une action surnaturelle, il agirait vraisemblablement sur Dieu par la pensée, et il aurait recours à ce pouvoir pour accomplir un effet auquel ses forces n'ont pu parvenir, bien plus, qu'il n'a pu, dans son intuition, reconnaître pour agréable à Dieu; ce qu'il suffit d'énoncer pour en montrer l'absurdité.

Mais si l'homme, outre ce qui peut immédiatement le rendre l'objet de la faveur divine, je veux dire outre le sentiment actif d'une bonne conduite, a recours encore à certaines cérémonies pour se rendre *digne* d'une assistance surnatu-

relle; et si, au point de vue des observances qui, sans avoir en elles aucune valeur *immédiate*, servent pourtant comme moyen au développement du sentiment moral, il pense se rendre seulement *succeptible* d'atteindre l'objet de ces désirs moralement bons, alors il compte, pour suppléer à son impuissance naturelle, sur quelque *surnaturel* secours, qu'il ne *détermine* point, il l'avoue, en exerçant une influence sur la volonté divine, mais qu'il croit recevoir conformément à son espérance toute passive. — Mais si des actions qui par elles-mêmes, à moins que nous ne le voyions pas, ne contiennent rien de moral et d'agréable à Dieu, doivent lui servir, selon son opinion, de moyen pour obtenir immédiatement de Dieu l'accomplissement de ses désirs, et doivent même être la condition à laquelle il le puisse, il tombe alors dans l'erreur suivante : il n'a, pour déterminer ce secours surnaturel, ni puissance physique, ni capacité morale, et il prétend par des moyens naturels, par des actions qui n'ont aucune affinité avec la morale, que l'on peut accomplir sans le moindre sentiment agréable à Dieu, que l'on soit le plus pervers ou le plus vertueux des hommes, c'est-à-dire au moyen ou des formules de l'invocation, ou de la profession d'une foi servile, ou des observances ecclésiastiques, etc., il prétend, dis-je, *charmer*, pour me



servir de ce mot, le secours divin. C'est là une présomption erronée, car il n'y a entre des moyens purement physiques et une cause morale aucune relation possible selon une loi que puisse concevoir la raison, et en vertu de laquelle on puisse représenter les moyens comme susceptibles d'être déterminés par la cause à produire certains effets.

Celui donc qui organise l'observation de lois positives et nécessairement révélées, qui la regarde comme nécessaire à la religion, non-seulement en tant que moyen de favoriser le sentiment moral, mais en tant que condition objective sous laquelle on est immédiatement agréable à Dieu, et qui subordonne à la croyance historique l'aspiration à la bonne conduite, tandis que l'observation de ces lois, qui ne peut être agréable à Dieu que d'*une manière conditionnée*, doit se rattacher à la bonne conduite qui lui plaît seule et *absolument*, celui-là transforme le culte de Dieu en un pur *fétichisme* et pratique un faux culte tout à fait préjudiciable au progrès de la véritable religion. Tant importe, lorsqu'on veut allier deux bonnes choses, l'ordre dans lequel on les réunit! — Distinguer ici est le *véritable* moyen *d'expliquer;* c'est ce que nous avons fait. Le culte de Dieu est toujours et absolument libre, par conséquent moral. Si l'on se départit de ce point, au lieu de la liberté des enfants de Dieu,

on impose à l'homme le joug d'une loi positive qui, consistant dans l'obligation absolue de croire ce qui ne peut être connu qu'historiquement et n'est point convaincant pour tous, est un joug encore plus insupportable (1) pour les

(1) « Ce joug est doux, et le poids en est léger » quand le devoir qui nous oblige tous peut être considéré comme imposé à nous-mêmes par nous-mêmes et par notre propre raison ; ce joug-là, nous l'acceptons alors de grand cœur. De sorte que les lois morales, en tant que commandements divins, sont les seules dont l'auteur de l'Église pure puisse dire : « Mes ordres ne sont point pénibles à remplir. » Cette proposition signifie d'ailleurs tout simplement que ces ordres ne sont point *importuns*, parce que chacun conçoit de lui-même la nécessité de les mettre à exécution, et que, conséquemment, elles ne lui sont pas imposées, que ce ne sont point des dispositions qui nous contraignent despotiquement, quoique prétendues prescrites pour notre amélioration sans même la participation de notre raison, que ce ne sont point des règlements vexatoires dont nous n'apercevions pas l'utilité, et auxquels on se soumette malgré soi. Mais les actes qui, considérés dans la pureté de leur source, sont ordonnés par les lois morales, sont précisément ce qui plaît le plus difficilement à l'homme ; au lieu de les accomplir, il endurerait volontiers les plus pénibles des pieux tourments, s'il lui était possible de substituer les uns aux autres *.

* Kant, animé du plus ardent amour de la liberté, était digne de la posséder : il appréciait tous les droits qu'elle confère et acceptait tous les devoirs qu'elle impose. Pour nous, un très-petit nombre excepté, libres par simple tempérament, nous sommes réduits, grâce à nos instincts

hommes consciencieux que ne peut l'être toute la kyrielle des cérémonies pieuses, qu'il suffit de célébrer pour être en bonne intelligence avec l'Église établie, sans avoir besoin de professer intérieurement ou extérieurement une croyance à ces cérémonies comme *institutions de Dieu*: à proprement parler, elles ne sont point à charge à la conscience.

Le *sacerdoce* est donc la constitution d'une Église, en tant qu'il y règne un *culte de fétiche*, culte qui ne se rencontre jamais que là où des ordres positifs, des règles de croyance, des pratiques extérieures constituent le fondement et l'essence du culte, et remplacent ainsi les principes de la moralité. Il existe même plusieurs formes d'Églises, dans lesquelles le fétichisme est si diversifié et si mécanique qu'il semble presque repousser toute moralité, conséquemment toute religion, et se circonscrire à peu près dans le paganisme: mais il ne s'agit pas ici du plus ou du moins, puisque la valeur ou la

égoïstes, pusillanimes et foncièrement serviles, à redouter la liberté et à la repousser, tant que nous pouvons, au fur et à mesure qu'elle veut avancer, pour éviter lâchement les devoirs, nobles et glorieux pourtant, qu'il nous faudrait dès lors remplir! Nous sommes saisis d'un tremblement, à chaque nouveau pas qui se fait dans la liberté, tant nous appréhendons les devoirs, qui sont avant tout grands et beaux! Cette imbécillité du cœur et de la raison explique la lenteur du progrès religieux, social et politique. (*N. du T.*)

non-valeur du point de départ repose sur *la* qualité du principe proclamé essentiellement obligatoire. Si ce principe impose une soumission passive à un dogme positif, à un culte servile et corporel et non le libre hommage qui doit être rendu *avant tout* à la loi morale, les observances prescrites n'auront aucune espèce de valeur. Bref, lorsque ces observances sont déclarées absolument nécessaires, elles ne constituent plus qu'une croyance aux fétiches, aù moyen de laquelle la foule est asservie, et dépouillée, par suite de sa soumission à une Église (non à la religion), de sa liberté morale. La forme de cette Église, sa hiérarchie, peut être monarchique, aristocratique ou démocratique, cela ne concerne que l'organisation; sa constitution est et demeure toujours, quelque forme qu'elle revête, essentiellement despotique. Du moment que les statuts de la croyance sont mis au rang des lois fondamentales, de ce moment commence le règne du *clergé* qui croit pouvoir se passer de la raison et même, à la fin, de la science, parce que, dépositaire et interprète exclusivement autorisé de la volonté du législateur invisible, il a seul le droit de régler les prescrits de la foi, et, investi de ce pouvoir, il n'a besoin, par conséquent, que d'*ordonner*, sans recourir à la persuasion. — Or, comme, à l'exception de ce clergé, toute la société est

laïque, le chef de l'État lui-même, l'Église finit par gouverner la république politique, si ce n'est par la force, du moins par son influence sur les esprits, en montrant les prétendus avantages qui dérivent pour un État d'une obéissance absolue, dès que la discipline ecclésiastique y a ployé la *pensée* même du peuple. Mais on ne remarque pas que l'habitude de l'hypocrisie mine la droiture et la loyauté des sujets, les invite à remplir leurs devoirs civils simplement pour la forme, et aboutit, comme tout principe faux, à un résultat précisément contraire à celui qu'on attendait.

Telles sont les conséquences nécessaires qui résultent de la place, insignifiante au premier aspect, qui a été donnée à la croyance religieuse sanctifiante, lorsqu'il s'est agi de savoir si on devait lui accorder la première comme à la condition suprême de la croyance de culte et si cette dernière croyance devait lui être subordonnée. Il est juste, il est raisonnable d'admettre que « les sages selon la chair », les savants et les penseurs ne seront pas seuls appelés à cette connaissance du véritable chemin du salut, — car tout le genre humain est capable de la croyance vraiment sanctifiante, — mais que « les insensés devant le monde », les ignorants, les pauvres d'esprit, doivent avoir aussi des droits à en être instruits

et persuadés intimement. Or une croyance historique telle que ses données supposent, pour être comprises, des idées tout anthropologiques et entièrement adaptées à la sensibilité, ne paraît point être une croyance de cette nature. Rien de plus facile sans doute à concevoir et à transmettre qu'un récit simple et rendu sensible; rien de plus facile que de répéter les mots qui expriment soi-disant des mystères, mots dans l'alliance desquels il n'est pas utile de chercher un sens; très-facilement est accueilli en général ce récit, à cause du vif intérêt qu'il inspire; et profondes sont les racines que jette la croyance à la vérité d'une narration fondée sur des documents reconnus depuis des siècles pour authentiques. Une telle croyance historique *doit* certainement être en harmonie avec les facultés humaines les plus ordinaires. Mais quoique la vulgarisation des saints événements en tant que bases des règles de conduite, ne soit point accomplie directement ou uniquement par les savants, par les sages selon le monde, ils ne doivent point pourtant être repoussés; car ces événements présentent de nombreuses difficultés en ce qui touche leur vérité historique, ou le sens dans lequel ils doivent être entendus. Accepter une semblable croyance, qui est exposée à des difficultés aussi nombreuses soulevées par

la sincérité, pour la condition suprême de la croyance sanctifiante unique et universelle, est tout ce que l'on peut concevoir de plus insensé. — Or, il existe une croyance pratique qui, basée absolument sur la raison et ne requérant aucune doctrine historique, est à la portée de tous, même du plus simple, comme si elle était écrite littéralement dans son cœur : je veux parler de la loi que l'on a besoin seulement de nommer pour rappeler à chacun quelle autorité elle possède, de cette loi qui emporte avec elle pour toutes les consciences une obligation *absolue*, enfin de la loi de la moralité. Bien plus, cette loi est la seule qui emporte avec elle la croyance en Dieu, et en détermine du moins la notion dans le sens d'un législateur moral; par conséquent elle conduit à une croyance religieuse pure, qui est non-seulement accessible à toute intelligence, mais honorable au plus haut degré. Elle aboutit à ces résultats d'une manière toute naturelle, et si l'on veut s'en assurer, on n'a qu'à interroger un homme quelconque auquel on n'a rien appris des précédentes notions, on reconnaîtra à ses réponses qu'il les possède entières et complètes. Ainsi, non-seulement c'est agir prudemment que de commencer par cette religion de la moralité, et de la faire suivre de la croyance historique, pourvu que celle-ci soit en

harmonie avec celle-là ; mais c'est encore remplir un devoir que de constituer la religion de la moralité la suprême condition sous laquelle nous puissions espérer de participer au salut que nous fondons sur la croyance historique. En effet, nous pouvons et nous devons, au moyen de l'interprétation de la croyance historique par la croyance rationnelle pure, imposer la croyance historique comme obligatoire universellement en tant qu'elle renferme une doctrine universellement valable, tandis que la croyance morale n'a que faire de la croyance historique qui en profite pour vivifier le sentiment religieux pur, et qui n'a de valeur morale que de cette manière, parce qu'alors elle est libre, non arrachée par la menace, et conséquemment sincère.

Mais puisque le culte divin dans une Église est jugé préférable à l'adoration purement morale de Dieu, à cette adoration qui consiste dans l'observation des lois prescrites en général à l'humanité, on peut se demander si la *piété* ou la *vertu* pure doit, chacune isolément, constituer un traité de religion. La première dénomination, celle de piété exprime peut-être mieux la signification du mot *religion* tel qu'on l'entend aujourd'hui, dans le sens objectif.

La *piété* renferme une double détermination du sentiment moral par rapport à Dieu : la *crainte*

de Dieu qui est le sentiment moral même dans l'accomplissement des commandements divins en tant que devoirs imposés à des *sujets*, c'est-à-dire en tant que témoignages de respect pour la loi; l'*amour* de Dieu, inspiré par un choix libre et spontané et par la complaisance en la loi, c'est-à-dire par le devoir que s'imposent des *enfants*. L'amour et la crainte de Dieu contiennent donc, outre la moralité, l'idée d'un être suprasensible doué des qualités nécessaires pour réaliser le bien suprême que se proposent les sentiments élémentaires de la piété et qui dépasse tout à fait nos facultés. La notion de la *nature* de cet être, si nous nous élevons au rapport moral de l'idée de Dieu à nous, court toujours le risque d'être conçue par nous d'une manière anthropomorphistique et souvent préjudiciable à nos principes moraux. L'idée de Dieu ne peut donc pas subsister par elle-même dans la raison spéculative; mais elle tire son origine et sa force du rapport que la détermination du devoir, subsistant par elle-même, soutient avec nous. Or, quoi de plus naturel que de présenter dans le premier enseignement fait à la jeunesse, et même dans les discours de la chaire, soit les principes de la morale avant ceux de la piété, soit ceux-ci avant ceux-là, sans même faire mention de la distinction? Les uns et les autres sont évidem-

ment dans une connexion intime et nécessaire. Mais cette connexion n'est possible qu'à la condition que de ces deux espèces de principes qui ne sont pas identiques, l'une soit traitée et pensée comme fin, l'autre comme moyen. Or les principes de la vertu subsistent par eux-mêmes, même sans l'idée de Dieu; ceux de la piété renferment l'idée d'un objet que nous nous représentons, par rapport à notre moralité, *comme* la cause qui répare l'impuissance où nous sommes d'atteindre la fin morale dernière. Les principes de la piété ne peuvent donc pas constituer par eux-mêmes le but final de l'aspiration morale, et ne peuvent être pour elle qu'un moyen de fortifier ce qui constitue l'homme essentiellement meilleur, le sentiment de la vertu; en sorte qu'ils lui permettent et lui assurent, comme à un effort dirigé vers le bien, vers la sainteté même, la puissance suffisante pour atteindre cette fin, puissance que ne donne pas le désir tout seul. La notion de la vertu, au contraire, est puisée dans l'âme de l'homme. Il la possède tout entière en lui-même, quoiqu'à l'état d'enveloppement; et elle ne peut pas, comme l'idée de religion, être le résultat d'une déduction. L'homme, dans sa pureté, dans la conscience de la puissance qu'il possède contre tout attente de surmonter les plus grands obstacles en lui, dans la dignité humaine qu'il

respecte en sa personne et qui l'excite à s'élever à elle, l'homme trouve quelque chose qui le grandit et le transporte jusque vers la Divinité que sa sainteté et son titre de législateur de la vertu rendent si digne d'adoration; en sorte que, bien qu'il soit encore très-éloigné de donner à la précédente notion la force d'influer sur ses maximes, pourtant il ne lui répugne pas à s'entretenir d'elle, parce qu'il se sent par elle ennobli jusqu'à un certain degré. Au contraire, l'idée d'un maître convertissant le devoir en ordre pour nous, est encore plus éloignée de l'homme, et s'il commence par cette idée, il s'expose à voir tomber son courage, cette essence de la vertu, et à faire consister la piété dans une soumission rampante et servile à une puissance impérieuse, despotique. Quant au courage nécessaire pour le soutenir par lui-même, il est fortifié par la doctrine de la réconciliation qui en découle; cette doctrine représente ce qui ne peut être changé comme achevé, et ouvre alors un sentier à une conduite nouvelle. Mais si la doctrine de la réconciliation sert de point de départ, le stérile effort pour faire que ce qui est fait ne soit pas fait, en d'autres termes, l'expiation et les craintes sur l'appropriation de cette expiation, la représentation de notre radicale impuissance en ce qui regarde le bien et l'appréhension d'une rechute

dans le mal, tout cela ôte le courage à l'homme (1), et le jette dans un déplorable état de passivité

(1) Les différentes croyances des peuples leur impriment insensiblement un caractère qui perce et se manifeste dans leurs relations sociales, et qui ensuite leur est attribué comme une propriété essentielle de leur nature. C'est ainsi que, dans son institution primitive, alors que par ses observances nombreuses, en partie, pénitentiaires, le *judaïsme* se séparait de tous les autres peuples et s'interdisait tout mélange avec eux, il fut accusé de *misanthropie*. Le *mahométisme* se distingue par sa *fierté*, parce qu'il doit l'établissement de sa croyance non à des miracles, mais à des victoires et à la soumission de plusieurs peuples *. La croyance *indoue* imprime à ses adeptes un caractère de *pusillanimité*, par des raisons précisément opposées à celles de la foi mahométane. — Quant à la croyance chrétienne, on peut lui faire un reproche analogue, sinon au fonds essentiel, du moins à la manière dont les esprits la conçoivent, sinon au christianisme, du moins à ceux qui, l'adoptant du fond du cœur, mais témoins de la corruption humaine et doutant de toute vertu, placent leur principe religieux dans la *piété extérieure* (qui se résout dans une vie de pénitence, tandis que la piété interne résulte d'un secours d'en haut). En effet, ils ne font pas le moindre fonds sur eux-mêmes ; en proie à des craintes continuelles, ils attendent une assistance surnaturelle ; dans ce mépris d'eux-mêmes, mépris qui n'est pas l'humilité, ils pensent posséder un moyen de se concilier la faveur divine ; or les manifestations de cette manière de penser (du piétisme, de la bigoterie) dénoncent des âmes *serviles*.

* Ce fait remarquable de la fierté que montre de sa croyance un peuple

morale, dans lequel il n'entreprend rien de grand ni de bon, mais attend tout du désir. — En ce qui a rapport au sentiment moral, tout dépend de l'idée supérieure à laquelle on subordonne ses devoirs. Si l'adoration de Dieu est le point de départ et l'idée à laquelle on subordonne la vertu, l'objet de l'adoration est une *idole*, c'est-à-dire qu'il est pensé comme un être auquel nous ne pouvons pas espérer de plaire par une conduite morale, mais seulement par l'adoration et la flatterie; et la religion est alors une *idolâtrie*. La

ignorant quoique intelligent, peut aussi s'expliquer en se représentant son fondateur comme rapportant dans le monde l'idée de l'unité de Dieu et de sa nature suprasensible, comme ennoblissant son peuple par l'affranchissement du culte des images et de l'anarchie du polythéisme, si toutefois chacun pouvait apprécier ce service avec impartialité. Quant à la caractéristique de la troisième classe religieuse qui a pour principe une humilité mal comprise, la présomption qu'elle met dans sa valeur morale et la conviction qu'elle montre en la sainteté de la loi morale, devraient produire non le mépris de soi-même, mais plutôt une ferme confiance en ses propres forces. C'est ainsi qu'autorise à le penser la noble disposition que nous avons à nous conformer de plus en plus complétement à la loi morale. Au lieu de cela, la vertu, qui n'est proprement que sur les lèvres, est repoussée dans le paganisme, comme le nom suspect de l'orgueil, et les moyens rampants d'obtenir la faveur divine sont au contraire exaltés. — La bigoterie (*devotio spuria*) est l'habitude de faire consister les exercices de piété non dans les actions agréables à Dieu, dans l'accomplissement des devoirs rationnels, mais dans l'occupation de témoigner immédiatement à Dieu son respect; cet exercice doit alors être rapporté au *culte servile* (*opus operatum*), pourvu qu'à la superstition ne s'ajoute pas le fanatisme résultant de prétendus sentiments suprasensibles ou inspirés par le Ciel.

piété ne peut donc point tenir lieu de la vertu, mais elle est comme la condition à laquelle la vertu peut espérer d'atteindre la bonne fin, et d'être aussi couronnée par le succès.

CHAPITRE VIII.

De la Direction de la conscience en matière de religion.

La question ici n'est pas : comment la conscience doit-elle être dirigée? car la conscience ne veut pas de directeur : il nous suffit d'elle seule. Mais la question est : comment la conscience peut-elle servir de guide dans les espèces morales délicates?

La *conscience est une connaissance qui par elle-même est un devoir*. Mais comment est-il possible de penser rien de tel, puisque la connaissance de toutes nos représentations, quand nous voulons nous les expliquer, ne paraît être nécessaire que sous le point de vue logique, par conséquent d'une manière purement conditionnée, et ne peut point, par conséquent, être un devoir inconditionné?

C'est un principe moral qui n'a pas besoin d'être démontré, que *rien ne doit être tenté au risque d'être injuste* : *quod dubitas, ne feceris*, dit Pline. Par conséquent, le sentiment, la connaissance qu'une action *que je vais entreprendre* est injuste, est un devoir absolu. Si une action

donnée est juste ou injuste, c'est l'entendement qui en décide, non la conscience. Il n'est pas non plus d'une absolue nécessité que nous sachions de toutes les actions possibles si elles sont justes ou injustes. Mais pour celles que, moi, je veux entreprendre, je ne dois pas seulement juger, penser qu'elles ne sont pas injustes, j'en dois être *certain ;* et cette exigence est un postulat de la conscience, auquel est opposé le *probabilisme,* c'est-à-dire le principe suivant : que la simple présomption touchant la justice d'une action est suffisante pour l'entreprendre. — On pourrait encore définir la conscience la *faculté morale de juger se jugeant elle-même,* pourvu que cette définition n'ait pas besoin de l'explication préalable des idées qu'elle renferme. La conscience ne juge pas les actions comme des cas tombants sous la loi, car c'est là l'affaire de la raison en tant que subjectivement pratique : c'est donc à la raison qu'appartiennent les *casus conscientiæ* et la casuistique, sorte de dialectique de la conscience. Mais ici c'est la raison qui se juge elle-même, quoique ce jugement sur la justice ou l'injustice des actes soit porté avec une grande circonspection, et elle cite l'homme *pour* ou *contre lui-même*, comme témoin chargé d'affirmer ou d'infirmer l'acte.

Supposons, par exemple, un inquisiteur qui

soit attaché à la croyance positive et soit prêt, plutôt que d'en reconnaître une autre, à endurer le martyre; supposons qu'il ait à juger un prisonnier accusé d'impiété, d'ailleurs excellent citoyen, je demande si, lorsqu'il le condamne à mort, on peut dire qu'il l'a jugé selon sa conscience, bien qu'erronée, ou si l'on peut plutôt rejeter la faute absolument sur son *défaut de conscience*, c'est-à-dire s'il s'est trompé ou a commis sciemment une injustice? Car on peut jurer sur sa tête qu'il n'eût jamais pu, dans le cas posé, répondre avec une absolue certitude de ne point commettre une injustice radicale. Il croyait sans doute fermement qu'une volonté divine surnaturellement manifestée (peut-être consignée dans la sentence : *compellite intrare*) lui permettait, quoiqu'elle n'en fît pas un devoir, d'extirper la prétendue incrédulité avec les incrédules. Mais était-il réellement convaincu de la révélation d'une telle volonté et de son véritable sens, au point de se croire forcé de condamner et au point d'oser mettre un homme à mort? Oter la vie à un homme à cause de sa croyance religieuse est une injustice certainement. Pourquoi donc (pour concéder le merveilleux) une volonté divine, surnaturellement annoncée, n'a-t-elle point donné de contre-ordre? D'ailleurs, que Dieu ait

manifesté cette volonté terrible, cela est basé sur des documents historiques et n'est point apodictiquement certain. La révélation n'est arrivée à notre inquisiteur que par l'intermédiaire des hommes, et a été interprétée par eux ; et si elle lui paraît être venue de Dieu même, ainsi que l'ordre donné à Abraham d'immoler son fils comme un chevreau, il n'est pourtant pas possible que l'erreur ici prévale. Ce serait s'exposer à faire une chose extrêmement injuste, et, en cela, agir sans conscience.—Or il en est ainsi de toute croyance historique et phénoménale : il est toujours *possible* qu'il s'y rencontre une erreur, par conséquent c'est être dépourvu de conscience que de donner suite à ces prétendues révélations, eu égard à la possibilité que ce qui est prescrit ou permis par elles soit injuste, c'est-à-dire à la possibilité d'une violation d'un devoir humain certain par lui-même.

Il y a plus : on peut se demander si l'autorité ecclésiastique ou un ministre peut, à cause de sa prétendue conviction, enjoindre au peuple comme un *article de foi*, sous peine de la perte de ses droits, un acte que proscrit, quoiqu'il soit permis en lui-même, une loi révélée, positive ou tenue pour telle. Comme cette conviction est appuyée sur des preuves historiques et sur nulle autre,

comme, selon le jugement de ce peuple, pourvu qu'il s'examine le moindrement lui-même, subsiste toujours la possibilité absolue d'une erreur introduite peut-être dans la révélation ou dans l'interprétation classique, alors l'ecclésiastique contraindrait le peuple à reconnaître, du moins intérieurement, pour aussi vrai que sa croyance à un Dieu, c'est-à-dire, pour ainsi parler, en présence de Dieu, quelque chose que lui, en tant que peuple, sait pourtant n'être pas certain; par exemple de reconnaître l'institution d'un jour consacré à la manifestation périodique et publique de la piété, comme si cette institution faisait partie de la religion et était immédiatement ordonnée de Dieu; ou bien de professer, comme s'il le croyait fermement, sa foi à un mystère qu'il ne comprend même pas. En de pareilles circonstances, l'autorité ecclésiastique agit même contre sa conscience en forçant à croire ce dont elle ne peut jamais être pleinement convaincue, et elle ferait certes bien d'y réfléchir, car elle peut s'attendre à tous les abus avec une semblable croyance qui se résout en corvées. — Ainsi, il peut y avoir de la vérité dans l'objet cru, et néanmoins, en même temps, de l'invraisemblance dans la croyance ou dans la profession même purement interne de cette croyance, qui alors est en soi condamnable.

Bien que, selon notre précédente observation, les hommes qui ont fait un faible progrès dans la liberté de penser (1), et ont secoué le joug d'une croyance servile, par exemple les protestants, se regardent, pour ainsi dire, comme ennoblis, ils n'en éprouvent pourtant que davan-

(1) J'avoue que je ne puis admettre le langage de la prudence lorsqu'elle dit : « Tel peuple, qui est en travail de sa liberté politique et civile, n'est pas mûr pour la liberté; les serfs de ce fief ne sont pas mûrs pour la liberté; et même : les hommes, en général, ne sont pas encore mûrs pour la liberté religieuse. » Avec une pareille supposition on n'entrerait jamais dans la liberté, car on ne peut pas *mûrir* pour elle avant d'être placé dans son sein même : il faut être libre pour pouvoir se servir, conformément à son but, des forces que donne la liberté. Les premiers essais seront sans doute grossiers, ordinairement même ils se rattacheront à une époque plus difficile et plus critique que celle où l'on était sous les ordres, mais aussi, pour ainsi dire, sous la prévoyance de certains hommes. Mais on ne mûrit jamais pour la raison autrement que par les *propres* essais que l'on tente et que l'on ne sent le besoin de tenter qu'alors qu'on est libre. Je n'ai rien à dire contre ceux qui ont le pouvoir en main et qui, forcés par les circonstances, ajournent même fort loin l'époque où toutes les chaînes seront brisées. Mais poser en principe que ceux que l'on tient sous sa domination ne sont point, en général, faits pour la liberté, et que l'on a le droit de les en tenir éloignés à jamais, c'est empiéter sur les droits de Dieu, qui a fait l'homme pour la liberté. Il est plus avantageux, sans doute, à un pouvoir, à une dynastie, à une Église de dominer; mais est-ce plus équitable?

tage le besoin d'une croyance positive et soumise à des prescriptions sacerdotales; tandis que chez ceux qui n'ont pu ou n'ont voulu faire aucune tentative d'affranchissement, il est précisément arrivé le contraire; car tel est leur principe : il vaut mieux croire trop que trop peu : les actions que l'on fait outre celles que l'on doit faire, en tout cas ne peuvent pas nuire, et peuvent parfois être fort utiles. — C'est sur cette erreur qui fait de la déloyauté dans la profession de foi religieuse un principe derrière lequel on se retranche d'autant plus facilement que la religion excuse et répare toute faute, celle même de l'improbité commise pour elle, c'est sur cette erreur que se fonde la prétendue maxime suivante appelée maxime de sûreté en matière de religion, *argumentum à tuto* : si ce que je reconnais comme venant de Dieu est vrai, je l'ai rencontré et je le possède; si cela n'est pas vrai, et du reste n'a rien en soi d'illicite, je l'ai cru en surcroît, il n'était pas nécessaire de m'imposer cette peine, qui, en fin de compte, n'est pas un crime. Le danger auquel expose ce défaut de franchise, est la *violation de la conscience* : on présente à Dieu même comme chose dont on est certain, ce que l'on sait n'avoir pas ce caractère; on l'affirme avec une confiance absolue, et, *hypocrite*, *on n'en croit rien*.

— La véritable maxime de sûreté, la seule conciliable avec la religion, est précisément la maxime opposée : « ce qui est connu de moi comme moyen ou comme condition de la sainteté, non par ma propre raison, mais uniquement par la révélation, ce qui ne peut être admis dans mes principes que par l'intermédiaire d'une croyance ecclésiastique, mais, du reste, n'est point en opposition avec les principes moraux purs; cela, je ne puis pas le regarder comme certain et y ajouter foi, ni pourtant le rejeter comme certainement faux. Quoi qu'il en soit, et sans me prononcer ici, je réfléchis et je suis sûr que ce qu'il peut y avoir de propre à me procurer mon salut sera mon partage, si je ne m'en rends pas indigne en manquant d'accompagner du sentiment moral ma bonne conduite. » Il y a dans cette maxime, aux yeux de la conscience, une véritable sûreté morale, et l'homme ne peut pas en désirer davantage. Au contraire, c'est se jeter dans l'incertain et s'exposer aux plus graves dangers que d'avoir recours à de prétendus moyens de prudence, que de ruser avec les conséquences préjudiciables qui peuvent découler du défaut de connaissance, de certitude, enfin, parce qu'on se tient au milieu de deux partis, de les perdre l'un par l'autre.

Si l'auteur d'un symbole, si le ministre d'une

Église, si un homme quelconque qui doit s'avouer à lui-même sa conviction relativement aux dogmes prétendus révélés par Dieu, se faisait cette interrogation : oserais-je, en présence de celui qui sonde les cœurs, et en abjurant tout ce qui est pour moi digne et saint, confesser la vérité de ces dogmes? s'il s'adressait cette question, ou j'ai une idée bien défavorable de la nature humaine, qui pourtant n'est pas incapable de bien, ou je prévois que le plus audacieux des prêtres de la foi serait alors saisi de tremblement (1). S'il en est ainsi, la délicatesse de la conscience commande d'insister pour une profession de foi qui ne pose aucune réserve, de proclamer le téméraire courage d'une protestation semblable un devoir et une exigence du culte envers Dieu; mais elle commande aussi

(1) L'homme qui a la hardiesse de dire : Celui qui ne croit pas tel ou tel dogme historique comme certain et vrai *est damné*, devrait pouvoir dire aussi : Si ce que je vous raconte là n'est pas vrai, *je veux être damné.* — S'il se rencontrait un tel homme qui pût élever une aussi effrayante prétention, je vous conseillerais de méditer, dans votre intérêt propre, ce propos d'un persan, d'un hadgi : « Si un homme est allé une fois à la Mecque en pèlerinage, sortez de la maison où il demeure avec vous; s'il y est allé deux fois, quittez la rue où il se trouve; s'il y est allé trois fois, abandonnez la ville, le pays même qu'il habite. »

d'abolir entièrement la liberté de l'homme, qui dans tout ce qui concerne la morale, conséquemment dans l'acceptation d'une religion, est absolument nécessaire, par conséquent encore de ne laisser aucune place à la bonne volonté, qui dit : Je crois, Seigneur, dissipez mon incrédulité. (1)

(1) O sincérité! astre qui t'es élevé de la terre dans le ciel, comment peut-on te faire descendre, toi le principe de la conscience de toute religion intérieure, du ciel dans notre sein! Je puis accorder, quoique avec un vif regret, que la franchise, qui consiste à dire *toute* la vérité que l'on sait, ne se trouve pas dans la nature humaine. Mais la *sincérité,* qui consiste à dire en toute vérité, avec une bonne foi profonde, *tout ce que l'on dit,* on a le droit de l'exiger de tout homme; et s'il ne se trouvait aucune disposition à la sincérité dans notre nature, ou que la culture de cette faculté fût simplement négligée, la race humaine devrait être à ses propres yeux un objet de profond mépris. — Toutefois, cette faculté de l'âme que nous désirons est une faculté qui veut beaucoup d'efforts et coûte de nombreux sacrifices, par conséquent exige de la force morale, c'est-à-dire la vertu, qui doit être acquise. Cette faculté doit être surveillée et cultivée avant toute autre, parce que le penchant opposé, une fois qu'il s'est enraciné en nous, n'est extirpé qu'avec une difficulté extrême. — Que l'on juge maintenant, du point de vue de la sincérité, nos procédés en matière d'éducation, surtout d'éducation religieuse, où la fidélité de la mémoire, dans les réponses aux questions adressées, est regardée, sans s'inquiéter de la vérité de la profession de foi, au sujet de laquelle on ne soulève

jamais aucun examen, comme suffisante pour faire un fidèle : ce qu'il proclame saint, il ne le comprend même pas. Peut-on, dès lors, s'étonner du défaut de sincérité d'un homme, quand on en fait, de gaîté de cœur, un hypocrite?

---

dirigeant nos facultés morales portées à dévier, surexcitant nos sentiments, qui sont faibles, lors même, ce qui n'arrive guère, qu'ils seraient complétement purs, et contribuant ainsi à l'accomplissement de nos devoirs, est une conception transcendante, une idée pure, de la réalité de laquelle nous ne pouvons nous assurer. — Admettre même cette idée sous un point de vue purement pratique est chose fort audacieuse et difficilement conciliable avec la raison; car le bien moral, qui, comme tel, doit nous être attribué, ne peut être, au même titre encore, accompli par une influence étrangère; il faut nécessairement que ce bien soit opéré par nos seules et propres forces, selon le degré de leur énergie. Mais l'impossibilité de l'existence simultanée de la nature et de la grâce ne peut pourtant point être démontrée, car la liberté, quoiqu'elle ne renferme dans sa notion rien de surnaturel, est pourtant, quant à sa possibilité, aussi incompréhensible que le surnaturel que l'on peut accepter comme auxiliaire de la détermination active, mais défectueuse, de la liberté.

Mais comme, du moins, nous connaissons la loi selon laquelle la liberté doit être déterminée, la loi morale, et comme nous ne pouvons absolument rien savoir de l'assistance surnaturelle, ni si, en tant que force morale observable en nous,

elle s'agite effectivement dans notre sein, ni dans quel cas il faut l'attendre, ni à quelles conditions on peut l'espérer, alors, à moins de supposer en général que ce que la nature ne peut pas opérer en nous, la grâce peut l'effectuer, pourvu que nous ayons employé nos propres forces dans toute leur étendue, hormis cette hypothèse, nous ne pouvons faire de la précédente idée aucun usage : comment gagner à nous, si ce n'est par la constante aspiration à une bonne conduite, la coopération d'en haut; comment la distinguer, dans quelles circonstances chercher en elle un appui et une caution?—Cette idée de la grâce est complétement superflue; toutefois il est prudent de s'en tenir à une respectueuse distance, comme de la sainteté même. C'est le moyen de ne pas tomber dans cette erreur superstitieuse, que nous pouvons opérer des miracles ou en observer en nous, et que nous sommes incapables de tout usage de la raison; c'est aussi le moyen de ne pas nous laisser aller à l'indolence de celui qui attend d'en haut, dans la passivité et l'inaction, ce que nous ne devons chercher qu'en nous.

Toutes les causes intermédiaires dont l'homme peut *disposer* sont autant de *moyens* pour réaliser certaines vues; et comme, pour se rendre digne de l'assistance du ciel, il n'y a et il ne peut y avoir d'autre moyen que de s'efforcer sérieuse-

ment de perfectionner, autant que possible, ses facultés morales, et de se préparer ainsi à mériter la bienveillance divine, qui n'est pas à notre disposition, ce secours que nous attendons de Dieu n'a proprement pour but que notre moralité. Si l'homme impur ne cherche pas les faveurs divines au moyen de ce perfectionnement moral, s'il se fie plutôt à certaines institutions sensibles dont il dispose sans doute, mais qui par elles-mêmes ne peuvent point rendre l'homme meilleur, et ne doivent par conséquent atteindre le but qu'il se propose que d'une manière surnaturelle, c'est à quoi l'on pouvait s'attendre *à priori*, et cette prévision se trouve réalisée. L'idée de ce que l'on appelle le *moyen d'attirer la grâce*, quoique, d'après ce que nous avons dit, elle soit contradictoire essentiellement, favorise ici une illusion qui est aussi commune que préjudiciable à la vraie religion.

Le vrai culte, le culte moral que les fidèles ont à rendre à Dieu, en tant que sujets, et même en tant que citoyens libres de son royaume, est, comme ce royaume lui-même, invisible, c'est-à-dire que le culte de Dieu doit être *dans le cœur* (en esprit et en vérité); il ne peut consister que dans le sentiment et l'observation de tous nos devoirs considérés comme commandements divins, et non dans des actes accomplis exclusivement

en vue de Dieu. Mais l'homme a besoin pourtant que l'invisible lui soit représenté par quelque chose de visible et de sensible, qu'il soit même accompagné de pratiques, et, tout intellectuel qu'il est, qu'il lui soit rendu pour ainsi dire palpable par certaine analogie. Quoique cela ne soit pas complétement inutile, c'est toujours un moyen qui expose aux fausses interprétations et nous porte à nous représenter notre devoir comme consistant dans le culte de Dieu; on regarde même, par l'effet d'une *erreur* fatale, les symboles de l'invisible comme les éléments du *culte de Dieu,* et le vulgaire les nomme ainsi.

Ce prétendu culte de Dieu, considéré dans son esprit et sa véritable signification, c'est-à-dire comme un sentiment voué au règne de Dieu en nous et hors de nous, peut être divisé par la raison elle-même en quatre devoirs; des cérémonies qui sont avec ces devoirs, dans un rapport nécessaire, leur correspondent; elles en sont comme les schèmes, et servent à porter et à fixer notre attention sur le véritable culte de Dieu; dès l'antiquité, elles ont été reconnues d'excellents véhicules moraux. Elles sont toutes fondées sur l'intention de favoriser le bien moral. Il faut 1°. établir solidement la base du bien moral *en nous-mêmes,* et en réveiller dans notre âme, à plusieurs reprises, le sentiment par la *prière;*

2°. travailler au *développement* et à *l'extension* du bien moral par des assemblées publiques, à certains jours légalement consacrés, pour y enseigner publiquement les doctrines religieuses, et publiquement aussi y manifester ses vœux, ses sentiments, et propager le bien moral partout de cette manière, par la *fréquentation de l'Église*; 3°. transmettre le bien moral à la postérité, en se faisant un devoir de former des adeptes et en recevant de nouveaux membres dans la communauté religieuse au moyen du *baptême* (dans la religion chrétienne); 4°. maintenir cette communauté par de fréquentes cérémonies publiques, qui cimentent l'union des membres en un corps moral, rappellent le principe de l'*égalité* de leurs droits et la part qu'ils doivent avoir aux fruits que produira le bien moral; cette conservation a lieu par la *communion*.

Tout acte, en matière religieuse, qui n'est pas pris dans un sens tout moral, et qui est pourtant regardé comme essentiellement propre à concilier la bienveillance divine, conséquemment comme capable de satisfaire à tous nos vœux, appartient au *fétichisme*, dont l'opinion est que, ce qui ne peut être accompli ni selon les lois de la nature ni selon celles de la raison morale, est effectué par cela seul qu'on le désire, pourvu que l'on croie fermement qu'il s'effectuera de cette

manière, et que l'on accompagne cette croyance de certaines cérémonies. C'est dans cette conviction, savoir, que tout se rapporte fatalement au bien moral qui tire son origine de l'action, c'est là que l'homme sensualiste se cherche un chemin détourné pour échapper à une condition pénible; il se persuade que s'il fait simplement le simulacre (la cérémonie), Dieu acceptera cela comme l'acte même; cette acceptation pourrait certes bien être nommée une grâce surabondante de la part de Dieu, si ce n'était pas plutôt une grâce chimérique conçue avec une fausse confiance, si ce n'était même une confiance hypocrite. C'est ainsi que l'homme a imaginé dans toutes les croyances publiques, certains usages comme moyens d'*obtenir la grâce*, et qui ne se rapportent même pas, dans ces croyances comme dans le christianisme, à des conceptions rationnelles pratiques et à des sentiments qui leur correspondent. Dans la foi mahométane, le culte dérive de cinq principaux préceptes : les veilles, la prière, le jeûne, les mortifications, le pèlerinage à la Mecque. Quant aux mortifications, elles mériteraient d'être mises à part comme résultat d'un sentiment vraiment vertueux à la fois et religieux, et comme devoirs pour l'homme; elles mériteraient même d'être tenues effectivement pour des moyens d'obtenir la grâce. Mais comme cette interprétation des

mortifications ne peut se concilier avec les mortifications mêmes, qui ne sont que des moyens d'arracher des autres ce qui représente Dieu en sacrifice dans la personne des pauvres, les mortifications ne valent pas l'attention que je réclamais pour elles, dans cette croyance.

Il peut y avoir trois sortes de *superstition*, c'est-à-dire, trois manières de franchir les bornes de la raison humaine, relativement au suprasensible qui, selon les lois rationnelles, n'est un objet ni de l'usage théorétique, ni de l'usage pratique. Il y a, *premièrement*, la croyance à la connaissance empirique de quelque chose que nous ne pouvons pourtant pas admettre comme phénomène conforme aux lois expérimentales objectives; c'est la *croyance aux miracles; deuxièmement*, l'adoption, parmi nos conceptions rationnelles, de ce dont nous ne pouvons nous faire par la raison aucune idée, comme nécessaire à notre amélioration morale : c'est la *croyance aux mystères; troisièmement*, la présomption de produire, en se servant de purs moyens naturels, un effet qui est pour nous un mystère, c'est-à-dire de déterminer l'influence de Dieu sur notre moralité : c'est la *croyance aux moyens d'attirer la grâce*. — Nous avons traité des deux premières espèces de croyance artificielle dans chacune des Observations Générales qui terminent les deux parties

immédiatement précédentes. Il ne nous reste maintenant à parler que des moyens d'obtenir la grâce, qui ne sont pas différents des *effets de la grâce* (1), c'est-à-dire des influences morales surnaturelles dans lesquelles nous sommes passifs, et dont la prétendue expérience est une erreur du fanatisme qui ressort purement du sentiment.

1. La prière, considérée comme un culte formel intérieur et par là même comme un moyen d'attirer la grâce, est une erreur superstitieuse, le résultat d'un fétichisme; car ce n'est que l'*expression d'un vœu* adressé à un être qui n'a pas besoin d'explication sur le sentiment intime de celui qui désire. Elle ne produit aucune espèce d'effet, et par conséquent ne satisfait à aucun des devoirs que nous avons à remplir comme ordres de Dieu; conséquemment par la prière Dieu n'est pas réellement servi. Le vœu sincère d'être agréable à Dieu dans toutes nos actions et dans toutes nos abstentions, c'est-à-dire le sentiment qui accompagne tous nos actes et les détermine comme s'ils devaient être accomplis pour servir Dieu, est l'*esprit du précepte* qui peut et doit subsister en nous « sans relâche. » Mais envelopper de paroles et de formules (2) ce vœu qui devrait être tout

(1) Voir l'Observation générale à la fin de la première partie.

(2) Considéré comme l'esprit de la prière, un vœu de la

interne, cela ne peut avoir au plus d'autre utilité que celle d'un moyen de ranimer le sentiment

part de l'homme n'a pour but que l'homme lui-même, la vivification de ses sentiments au moyen de l'idée de Dieu; mais, comme il est exprimé par des paroles, qu'il est manifesté extérieurement, il tend aussi à agir sur Dieu. En tant que personnelle, la prière peut être faite en toute *sincérité*, quoique l'homme ne prétende pas assurer l'existence de Dieu comme pleinement certaine. En tant qu'action intermédiaire sur Dieu, en tant que *discours*, la prière suppose un Être suprême personnellement présent; du moins elle agit même intérieurement comme si elle était convaincue de la présence de cet être, pensant que s'il n'en est rien, cela ne nuira pas, et qu'en tout cas cela ne peut que concilier la faveur divine. Par conséquent, dans la prière considérée sous le second point de vue, dans la prière littérale, la sincérité n'est point aussi parfaite que dans le premier cas. — La *vérité* de cette observation sera confirmée si l'on suppose un homme pieux, bien pensant, mais d'ailleurs borné dans ses conceptions religieuses, que l'on surprendrait, je ne dis pas priant à haute voix, mais manifestant ses vœux par des gestes. On prévoit, je n'ai pas besoin de le dire, que cet homme trahira l'embarras, la confusion de quelqu'un qui se trouve dans une position dont il a à rougir. Pourquoi cela? c'est qu'il est surpris comme se parlant tout haut à lui-même, et qu'il éveille dans notre esprit le soupçon d'un petit accès de folie de sa part; et ce n'est point à tort qu'on le juge ainsi; car, bien que seul, il se livre à une occupation, à une gesticulation qui ne convient qu'à celui qui a devant lui une autre personne, ce qui n'est point le cas dans notre exemple. — Le Révélateur de l'Évangile a défini excellemment l'esprit

moral en nous-mêmes, mais n'a aucun rapport immédiat avec la bienveillance divine, et par

de la prière dans une formule qui la rend inutile, ainsi que la lettre de la prière par conséquent. Dans cette formule, on ne trouve rien, si ce n'est le ferme dessein d'une bonne conduite qui, inséparable de la conscience de notre sincérité, renferme un vœu continuel de faire partie du royaume de Dieu; elle ne contient pas une prière proprement dite touchant quoi que ce soit, que Dieu, dans sa sagesse, peut toujours nous refuser; elle ne comprend qu'un vœu qui, s'il est sérieux, actif, se crée son objet même, qui est d'être agréable à Dieu. La prière même au sujet des moyens de conserver son existence, la demande du pain quotidien qui, dans l'expression, ne concerne pas la durée de la vie, mais est la conséquence d'un besoin physique, montre la connaissance de ce que la nature en nous exige, plutôt que de ce que l'homme *veut :* il demanderait sans doute le pain du lendemain; or cette prière est exclue dans la formule de l'Évangile d'une manière assez explicite. — Une telle prière, faite dans un but moral, inspirée par la seule idée de Dieu, se créant à elle-même, en tant qu'esprit moral de la prière, son propre objet, celui d'obtenir la bienveillance divine, peut seule passer dans la *croyance*, c'est-à-dire qu'elle seule présente une garantie d'être *exaucée;* mais ainsi il n'y a rien en nous que la moralité. Car lors même que la prière concernerait réellement le pain de chaque jour, personne n'a la certitude que cette prière sera exaucée, car la sagesse divine n'est point nécessairement obligée de l'accorder. Il serait peut-être plus conciliable avec cette sagesse de laisser mourir l'homme faute du pain qu'il lui demande. Aussi est-ce une folie absurde à la fois et téméraire que de

conséquent ne peut être un devoir. Un moyen, en effet, ne peut être prescrit qu'à celui qui *a*

chercher par l'importunité présomptueuse de la prière à détourner de son plan la sagesse divine, et de la mettre dans nos intérêts actuels. Ainsi, il n'est aucune prière ayant un objet non moral, que nous puissions être certains de voir exaucée; en d'autres termes, nous ne pouvons rien demander de ce qui n'est pas daus notre *croyance*. Il y a plus : si l'objet de la prière, bien que moral, n'est pourtant réalisable qu'au moyen d'une influence surnaturelle, si nous attendons cette influence sans prendre la moindre peine, par exemple, pour transformer notre cœur, pour revêtir un nouvel homme, pour nous régénérer, comme on dit; il est également fort incertain si Dieu jugera conforme à sa sagesse de réparer notre imperfection (dont nous seuls sommes coupables), d'une manière surnaturelle; on a plutôt des motifs d'attendre le contraire. L'homme ne peut donc pas non plus demander ce secours d'en haut, parce qu'il est hors du domaine de la croyance. — Par là, on comprend quel rapport la prière peut soutenir avec une *croyance* qui opérerait des miracles, et toutefois serait inséparable de la prière intérieure. Comme Dieu ne peut conférer à l'homme la puissance d'accomplir des actes surnaturels, parce que cela implique contradiction; comme, de son côté, l'homme, selon les idées qu'il se fait des fins morales possibles dans ce monde, ne peut point déterminer le jugement que porte de ces fins la sagesse divine; comme il ne peut, au moyen d'un vœu formé intérieurement ou sensiblement, employer la puissance divine pour parvenir à ses propres fins; il ne faut donc point imaginer un de ces miracles que l'homme posséderait, soit qu'il le prenne, soit qu'il ne le prenne pas à la

besoin d'atteindre une certaine fin; mais l'entretien intérieur avec Dieu ou plutôt *avec soi-*

lettre (si vous croyez qu'un grain de moutarde, etc.). Une semblable croyance, si elle a un sens universel, est donc une pure idée de la supériorité de l'action des facultés morales de l'homme s'il dirige cette action dans le sens de sa perfection agréable à Dieu, sur tous les autres motifs que Dieu peut posséder dans sa sagesse infinie; par conséquent, il y a une raison d'espérer que si nous étions complétement, et même si nous devenions ce que nous devons et pouvons être par un progrès soutenu, la nature devrait obéir à nos vœux lors même qu'ils seraient insensés.

Arrivons à l'*édification* qui est en vue dans la fréquentation de l'Église. Les prières publiques ne sont pas même des moyens d'obtenir la grâce; ce ne sont que des cérémonies qui se rattachent aux mœurs, soit une hymne de foi chantée en chœur, soit un discours adressé à Dieu par la bouche de l'ecclésiastique au nom de toute la communauté, et comprenant les intérêts moraux des hommes. Mais hymnes et discours représentent ces intérêts comme généraux et publics, le vœu de chacun étant uni au vœu de tous pour obtenir la même fin, la réalisation du royaume de Dieu; ces discours, ces hymnes peuvent élever l'émotion jusqu'à l'enthousiasme moral, tandis que les prières isolées étant privées de la même idée sublime, perdent peu à peu par l'habitude toute influence sur l'âme. Toutefois elles ont un motif rationnel que les discours et les hymnes n'ont pas pour envelopper le vœu moral, qui constitue l'esprit de la prière, dans un réseau de propositions : elles ne regardent pas la représentation de l'Être suprême ni la puissance particulière d'une figure ou d'un trope, comme des moyens d'ob-

même, bien que l'on croie être plus compréhensible à l'Être suprême, n'est nullement nécessaire; loin de là, on doit travailler à épurer et à élever le sentiment moral, en sorte que l'esprit du précepte soit suffisamment vivifié en nous par lui seul, et que la lettre de ce précepte cesse enfin de nous être d'une utilité propre; car, de même que tout ce qui est dirigé indirectement vers une certaine fin, elle affaiblit plutôt l'effet de l'idée morale qui, considérée subjectivement, s'appelle *dévotion.* La profonde sagesse du Créateur se manifeste dans les petites choses et sa majesté dans les grandes; et sa sagesse et sa majesté ont pu être reconnues déjà par tout homme; mais dans ces temps modernes on a vu s'élever à un degré prodigieux la puissance, non-seulement de courber son esprit devant la majesté et la sagesse divine, mais encore de s'anéantir à ses propres yeux; cette puissance se nomme l'*adoration.* Il y a aussi, relativement à notre

tenir la grâce. Les prières communes ont en vue un but spécial; elles instituent une cérémonie extérieure représentant l'*association de tous les hommes* pour former ensemble le vœu du règne de Dieu, et elles surexcitent ainsi, par l'union, les motifs moraux de chacun avec plus d'efficacité : l'élan de l'âme ne peut pas être plus énergique qu'alors qu'on parle au chef invisible de l'Église comme s'il était là, présent, en un lieu désigné.

propre détermination morale, une force moralisatrice dans cette pensée, que les paroles, fussent-elles du roi-prophète (qui savait peu de chose de ces miracles) doivent s'évanouir comme un vain son, parce que le sentiment qui résulte de l'aspect du doigt de Dieu est inénarrable. — Cependant les hommes aimant à convertir tout ce qui n'a proprement rapport qu'à leur amélioration morale par l'accord de leurs sentiments avec la religion, en un culte où les louanges, les démonstrations de soumission sont ordinairement trouvées d'autant plus morales qu'elles sont plus riches en paroles; alors il est fort nécessaire d'inculquer avec soin et de bonne heure aux enfants, qui dans leurs prières emploient les mots, que ces mots, même prononcés intérieurement, ne signifient rien; que les tentatives pour mettre l'âme en demeure de saisir l'idée de Dieu, et de l'asssimiler de plus en plus à une intuition, n'aboutissent à aucun résultat, sinon de vivifier le sentiment d'une conduite agréable à Dieu et, au moyen des paroles, d'exciter l'imagination; prises dans un autre sens, toutes ces protestations d'hommages dévotieux exposent à tomber dans une adoration hypocrite, et à remplacer ainsi le culte pratique qui consiste dans de purs sentiments.

2. La *fréquentation de l'Église*, considérée

en général comme *culte extérieur* solennel, est, en tant que représentation sensible de l'association des fidèles, non-seulement un précieux moyen d'*édification* (1) pour l'*individu*, mais un devoir immédiatement obligatoire pour l'ensem-

(1) Si l'on cherche une signification à ce mot, on trouve uniquement que par *édification*, il faut entendre *la conséquence morale de la piété par rapport au sujet*. L'édification ne consiste pas dans l'émotion, comme si celle-ci était contenue dans l'idée de piété; et la plupart des prétendus dévots, que l'on appelle alors bigots et qui font consister l'édification tout entière dans l'émotion, ont tort. Le terme d'*édification* doit donc signifier la conséquence de la piété sur l'amélioration effective de l'homme. Quant à la chose elle-même, elle n'a pas deux moyens pour atteindre son but; il lui faut se traduire systématiquement en actes; graver profondément dans son cœur de solides principes selon des idées bien conçues, élever sur ces principes des sentiments conformes à l'activité diverse des devoirs correspondants, et les défendre et les prémunir contre les agressions des inclinations, et édifier ainsi, pour user de la même expression, un homme nouveau comme un *temple de Dieu*. On voit facilement que cet édifice ne peut s'élever qu'avec lenteur, mais on doit voir du moins qu'il doit être *construit*. On croit s'*édifier* beaucoup par une lecture, par des chants, tandis qu'on n'*édifie* absolument rien; on n'a même pas mis la main à l'œuvre: apparemment on espère que cet édifice moral doit, comme les murs de Thèbes, s'élever de lui-même par la seule action d'une musique de soupirs et de désirs ardents.

ble des fidèles comme citoyens de l'État divin qui doit être représenté sur la terre. Il faut supposer, toutefois, que cette Église ne renferme aucune formalité qui puisse conduire à l'idolâtrie et gêner les consciences, telles que des invocations à Dieu personnifié dans la bonté infinie et appelé d'une dénomination qu'on donne aux hommes; cette représentation sensible de Dieu est contraire au précepte rationnel : *Tu ne t'en feras aucune image*. Mais considérer la fréquentation des églises comme un moyen d'obtenir la grâce, croire que Dieu, comme s'il était immédiatement servi par une cérémonie qui n'est que la représentation sensible de l'*universalité* de la religion, est obligé envers nous à des récompenses particulières, c'est une erreur qui s'accorde avec la manière de voir d'un bon *citoyen* dans un *état politique* et avec les convenances extérieures; mais le *citoyen dans le royaume de Dieu* n'a aucun profit à en retirer; loin de là, cette erreur le corrompt comme tel, et sert à déguiser aux yeux des autres, à ses propres yeux mêmes, sous des couleurs trompeuses, le fond perverti de ses sentiments.

3. La *consécration* solennelle, qui n'a lieu qu'une fois, à la communauté de l'Église, cette première adoption d'un individu comme membre de l'Église, le baptême, en un mot, dans l'Église chrétienne, est une solennité très-significative, qui

impose de grandes obligations ou à l'initié lui-même s'il est en état de professer lui-même sa croyance, ou aux témoins qui s'engagent à l'élever avec soin dans la foi. C'est une cérémonie dont le but est saint, puisqu'elle forme l'homme à devenir membre de l'État de Dieu. Mais en elle-même, cette consécration n'est point sainte.: la sainteté et la disposition à recevoir la grâce divine ne peut être le résultat de l'action d'autrui même accomplie dans le sujet, et ne peut être par conséquent un *moyen de grâce ;* bien que, dans la primitive Église grecque, le baptême ait eu la vertu excessive d'effacer à la fois tous les péchés, prétention par laquelle cette erreur montrait manifestement sa parenté avec les plus païennes, pour ainsi parler, de toutes les superstitions.

4. La solennité souvent répétée pour le *renouvellement*, la *perpétuation* et la *propagation* d'une église selon les lois de l'égalité, en un mot, la *communion*, qui peut avoir lieu, d'après l'exemple et en commémoration du fondateur de l'Église, sous la forme d'un plaisir commun goûté à la même table, a quelque chose de grand, d'essentiellement propre à développer les vues mesquines, égoïstes, intolérantes des hommes, c'est-à-dire à élever leur Idée religieuse jusqu'à la *communauté morale* cosmopolitique; elle présente donc un excellent moyen pour parvenir à

la confraternité morale et politique dont elle est le symbole. Mais de proclamer que Dieu a attaché à la célébration de cette cérémonie des grâces particulières, et d'adopter comme article de sa croyance le dogme par lequel cette solennité, qui est simplement un acte ecclésiastique, est pourtant aussi un moyen d'obtenir la grâce, c'est une double erreur qui n'est rien moins qu'opposée diamétralement à l'esprit de la religion. — Le *sacerdoce* ne serait donc que l'usurpation de la domination sur les âmes, et son autorité serait basée sur la possession exclusive des moyens d'obtenir la grâce.

Toutes ces illusions artificielles en matière de religion ont un principe commun. L'homme, parmi les propriétés morales de Dieu, la sainteté, la grâce et la justice, choisit ordinairement la seconde et s'y attache immédiatement, croyant éluder la condition terrible de la grâce, à savoir la satisfaction à l'exigence de la sainteté. Il est pénible d'être un bon *serviteur* : on n'entend parler alors que de devoirs; l'homme aimerait mieux être un *favori*, envers qui on eût beaucoup d'indulgence, et pour qui, dans le cas de la plus grave infraction du devoir, tout, par l'intermédiaire d'un puissant protecteur, pût être réparé, quitte à rester toujours dans l'esclavage. Mais en pratiquant cette manière de voir et en se

contentant des apparences, il transporte, comme cela arrive ordinairement, l'idée qu'il a de l'homme avec tous ses défauts, à la Divinité même; et tout comme de la part du meilleur *chef de notre espèce*, la sévérité législatrice, la grâce bienfaisante et la justice rigoureuse ne produisent point, comme cela devrait avoir lieu, isolément et chacune par elle-même, l'effet moral des actes du sujet, mais comme elles se *mêlent* dans la pensée du chef humain lorsqu'il prend ses conseils, et comme on a besoin de chercher à satisfaire seulement l'une de ces attributions, savoir, la sagesse fragile de la volonté humaine, alors l'homme espère qu'il doit agir ainsi avec Dieu, en s'attachant exclusivement à la grâce. Par conséquent, pour la religion même, il est important de séparer les précédentes propriétés de Dieu, ou plutôt ces rapports de Dieu à l'homme, au moyen de l'idée d'une triple personnalité dont la grâce n'est regardée comme un élément que par analogie, et dont chacun des éléments peut être connu en particulier. A la fin, l'homme s'attacha à toutes les formalités possibles pour faire voir combien il *respectait* les commandements divins, se dispenser mais de les *observer*, et comme ses vœux stériles pourront même servir à réparer les transgressions de la loi, il s'écrie : Seigneur! Seigneur! et croit alors n'être point obligé

« de faire la volonté de son père céleste; » il se représente ainsi les solennités, qui ne doivent servir qu'à la vivification des vrais sentiments pratiques, comme des moyens réels d'attirer la grâce; il prétend même que ce sont des éléments essentiels de la religion, et la foule la fait toute consister dans ces solennités; il abandonne à la bonté de la Providence le soin de le transformer en un homme meilleur, il s'attache à la solennité, manifestation du respect passif de la loi divine, au lieu de s'attacher à la vertu, qui est l'emploi de nos propres forces, pour accomplir le devoir qu'il honore. La vertu n'a pourtant *rien de commun avec une solennité,* mais elle peut constituer l'idée que l'on conçoit par le terme de *piété,* qui indique le véritable sentiment de la religion. — Mais lorsque la présomption de ce prétendu favori du ciel va jusqu'à lui faire imaginer, dans son délire, qu'il sent en lui quelques effets de la grâce, jusqu'à le faire prétendre à l'intimité d'un mystérieux *entretien* avec Dieu, la vertu alors lui inspire de l'aversion, et elle est à ses yeux un objet de mépris. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on se plaint hautement que la religion jusqu'ici ait si peu contribué à l'amélioration de l'homme, et que la lumière intérieure des enfants de la grâce, « tenue sous le boisseau », ne brille plus au dehors par les bonnes

œuvres, tandis qu'on pourrait exiger d'eux ces manifestations, *plutôt* que des hommes honnêtes naturellement, qui admettent la religion, non comme un moyen de compensation, mais comme un moyen de développement du sentiment moral passé en acte dans la bonne conduite. Le révélateur de l'Évangile a indiqué les actions extérieures comme l'épreuve externe et la pierre de touche à laquelle, comme à leurs propres œuvres, chacun pouvait juger les hommes et se contrôler soi-même. Mais on n'a pas encore vu que ces favoris, ces élus par choix extraordinaire, selon leur opinion personnelle, aient mieux agi en rien que les hommes probes naturellement, sur lesquels on peut faire fond dans les relations de la vie, dans les affaires, dans les positions critiques ; au contraire, pris en masse, les premiers peuvent à peine soutenir la comparaison avec les autres, ce qui prouve bien que la bonne voie n'est pas celle qui conduit de la grâce à la vertu, mais celle plutôt qui mène de la vertu à la grâce pour récompense.

APPENDICE.

(PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION.)

L'HOMME est un être libre, et, comme tel, soumis de lui-même, par sa propre raison, à des lois inconditionnées. La morale, fondée sur cette notion de l'homme, n'a besoin ni de l'idée d'un être supérieur à lui pour connaître ses devoirs, ni de mobiles autres que la loi même pour les remplir; du moins la faute en est à l'homme s'il ressent en lui-même un besoin semblable, et cette faute ne peut être réparée, car ce qui n'émane pas de l'homme même et de sa liberté ne peut être tenu pour une compensation au défaut de moralité en lui. — La morale ne requiert donc ni objectivement, en ce qui regarde la volonté, ni subjectivement, en ce qui concerne la faculté, le secours de la religion: appuyée sur la raison pratique pure, elle se suffit à elle-même. — La simple *forme* de la légitimité universelle des maximes qui doivent être acceptées selon la loi est la condition supérieure, absolue même de toutes fins, et rend les lois de la morale obligatoires; dès lors la morale n'a pas besoin, pour déterminer le

libre arbitre, d'un mobile matériel (1); elle n'a besoin d'une fin ni pour connaître quel est le devoir, ni pour exciter à l'accomplissement de ce devoir; elle peut, elle doit même, au contraire, lorsqu'il s'agit de devoir, faire abstraction de toutes fins. Aussi, pour savoir si, portant un témoignage devant un tribunal, je dois être véridique, ou si, dépositaire de la propriété d'autrui, je dois être fidèle à la restituer, si même je le puis, la morale n'a pas besoin d'invoquer une fin et de me la proposer, avant toute explication de ma part, comme un point de mire. Il importe peu, en effet, quelle est la fin; et celui qui, sommé légale-

(1) Ceux à qui le principe de détermination simplement puisé dans autrui, ceux à qui le bonheur des autres ne suffit pas dans la notion de devoir comme principe de détermination, avouent pourtant alors que ce principe ne peut pas se trouver dans l'*amour de soi* fondé sur la *satisfaction personnelle*. Mais alors il ne reste que deux principes de détermination, l'un qui est rationnel, le *perfectionnement* de soi-même; l'autre qui est empirique, le *bonheur* d'autrui. — Or, si l'on ne comprend par le perfectionnement de soi-même le perfectionnement moral qui est d'une seule espèce, si l'on n'entend pas une volonté soumise inconditionnellement à la loi, auquel cas on fait un cercle vicieux, il faudra entendre par là le perfectionnement physique de l'homme, car sa nature est susceptible d'éducation, même dans plusieurs sens : on peut développer son aptitude aux arts et aux sciences, son goût, son agilité, etc. Mais ce perfectionnement n'est toujours bon que d'une manière relative, c'est-à-dire à la condition que l'usage n'en soit point contraire à la loi morale qui ordonne absolument; par conséquent, pris pour fin, ce perfectionnement ne peut pas être le principe des notions de devoirs. Il en est de même de la fin prise du bonheur des autres hommes. Car une action doit être jugée en elle-même d'après la loi morale, avant d'être appliquée au bonheur d'autrui. L'exigence de ce bonheur n'est donc un devoir que conditionnellement, et ne peut servir de principe suprême aux maximes morales.

ment, moralement de prononcer un aveu, a besoin de quelque fin, est, par cela seul, un misérable.

La morale ne réclame donc le secours de la représentation d'aucune fin antérieurement à la détermination de la volonté, mais il peut se faire qu'elle ait un rapport nécessaire avec une telle fin, non comme avec un principe, mais comme avec la conséquence irrésistible des maximes adoptées selon la loi. — Sans une fin, en effet, la détermination volontaire dans l'homme ne serait pas possible; la détermination volontaire a pour condition essentielle la représentation d'un effet; cette représentation n'est pas le principe déterminant de l'arbitre, mais elle est une fin qui précède la volonté dans l'agent, et elle doit être regardée comme la conséquence d'une détermination par la loi à une fin (*finis in consequentiam veniens*); sans une fin semblable, l'arbitre, dépourvu de tout objet (actuel ou obligatoire) déterminé objectivement ou subjectivement, n'ayant point en vue une action, sachant *comment* il doit agir, mais ignorant *dans quel but*, ne pourrait point ainsi se suffire à lui-même. En droit donc, la morale n'a pas besoin d'une fin, et la loi morale, qui est la condition formelle de l'exercice de la liberté en général, suffit; mais de la morale découle pourtant une fin, car la raison ne peut point être indifférente sur la solution de cette question : *Que résulte-t-il d'une action légitimement possible?* Et, supposé que l'accomplissement de cette action ne soit pas entièrement en notre pouvoir, la raison s'enquiert tout de même de la fin que nous nous sommes proposée en agissant ou en nous abstenant d'agir, et cherche

du moins à l'accorder avec le devoir tout impraticable qu'il est. Telle est l'idée d'un objet contenant réunis en lui la condition formelle de toutes les fins que nous devons nous proposer ou le devoir, et en même temps le conditionné de toutes les fins que nous nous proposons, conditionné qui doit être en rapport avec le devoir, c'est-à-dire la félicité conforme à l'accomplissement du devoir; telle est, en d'autres termes, l'idée d'un bien suprême dans le monde, de ce bien dont la possibilité suppose l'acceptation d'un être indépendant, moral, saint, tout-puissant, et ce bien suprême seul réunit les deux précédents éléments. Cette idée, sous le rapport pratique, n'est même point inutile : elle satisfait au besoin inhérent à notre nature de donner à toutes nos actions et à toutes nos abstentions un but final que la raison puisse justifier, et, sans cette idée, ce besoin serait un obstacle à toute conclusion morale. Mais le point principal ici, c'est que l'idée précédente dérive de la morale et n'en est point le fondement; pour se la proposer comme fin, il est nécessairement besoin de principes moraux. Ce ne peut donc être une chose indifférente pour la morale que de se faire ou non une idée de la fin dernière de toutes choses; la détermination de cette idée n'augmente point le nombre des devoirs, elle forme seulement un point vers lequel convergent et dans lequel se réunissent toutes les fins; c'est avec son secours que la connexion de la conformité libre et de la conformité physique avec la loi, connexion qui nous est absolument nécessaire, peut avoir une réalité pratique objective. Supposez un homme plein de respect pour

la loi morale et se demandant un jour, comme la question est presque inévitable, quel monde il créerait sous la direction de la raison pratique si cela était en son pouvoir, admettons même qu'il devrait faire partie de ce monde, eh bien, il ne choisirait pas seulement un monde tel que le comporte l'idée morale du bien suprême, quoiqu'il le pût choisir; il voudrait encore qu'il existât un monde en général, parce que la loi morale exige que tout le bien réalisable par nous soit réalisé; il compromettrait, par un tel choix, sa propre félicité personnelle qui se trouverait alors en péril, mais il aurait réfléchi que peut-être il n'eût pas été adéquat à l'exigence de cette félicité dont la condition est la raison; il se sentirait donc contraint par sa raison de reconnaître ce choix, ce jugement comme aussi impartial que s'il eût été porté par un étranger, et en même temps comme le sien propre; par où l'on voit le besoin moral réel dans l'homme de penser une fin suprême à ses devoirs, mais de la penser comme leur conséquence.

La morale conduit donc irrésistiblement à la religion, et de là s'élève à l'idée d'un législateur moral, tout-puissant, en dehors de l'humanité (1), d'un législ-

(1) La proposition : Il y a un Dieu, donc il y a un souverain bien dans le monde, dérive simplement, comme article de foi, de la morale, et est un jugement synthétique *à priori*. Quoiqu'elle ne soit admise que sous le rapport pratique, elle excède pourtant la notion du devoir telle que la contient la morale, dont les notions ne présupposent pas de matière de l'arbitre, mais simplement la loi formelle, et par conséquent cette proposition ne peut sortir de la notion de devoir analytiquement. *Comment alors une telle proposition* à priori *est-elle possible?* L'accord avec l'idée pure d'un législateur moral de l'humanité

lateur dans la volonté duquel réside la fin suprême de la création, la fin telle que les hommes peuvent et doivent se la proposer.

est identique avec la notion de devoir en général, et alors la proposition qui ordonne cet accord serait analytique. Mais l'acceptation de son existence est plus significative que la simple possibilité d'un tel objet. Je ne puis ici que montrer, sans le délier, le nœud de la solution de ce problème, autant que je crois le voir.

Une *fin* est toujours l'objet d'une *inclination*, c'est-à-dire d'un désir immédiat de posséder une chose par son propre fait; c'est ainsi que la *loi*, dont les injonctions sont pratiques, est un objet du *respect*. Une fin objective, c'est-à-dire telle que nous devons nous la proposer, est celle qui nous est offerte ainsi par la raison pure. La fin qui renferme la condition nécessaire et tout ensemble suffisante de toutes les autres fins est la fin suprême. Le bonheur personnel est la fin suprême subjective des êtres raisonnables ici-bas, et tous se la *proposent* à cause de leur nature dépendante d'objets sensibles, et il est absurde de dire que l'on *doit* se la proposer. Toute proposition pratique qui a pour principe cette fin suprême est synthétique et en même temps empirique. Chacun doit faire du plus grand bien réalisable dans le monde sa *fin suprême*; c'est là une proposition pratique synthétique *à priori*, elle est même objectivement pratique et proposée par la raison pure, car elle excède la notion des devoirs dans le monde, et ajoute une conséquence au devoir, un effet qui n'est point contenu dans les lois morales, et par conséquent n'en peut être déduit analytiquement. Ces lois enjoignent d'une manière inconditionnée, quelles qu'en puissent être les conséquences, dont elles ordonnent de faire absolument abstraction, s'il s'agit d'action particulière, et font par là du devoir un objet du plus grand respect, sans nous proposer de fin, de fin suprême qui les appuie et constitue le mobile de l'accomplissement de nos devoirs. Elles peuvent suffire à tout homme, si, comme on le doit, on s'en tient aux prescriptions de la raison pure par l'intermédiaire de la loi. Qu'importe-t-il de connaître l'issue que le cours du monde apportera aux actions et aux abstentions morales. Il suffit d'accomplir son devoir; dût tout se terminer ici-bas, dût le bonheur et la vertu qui en est digne ne se rencontrer jamais. Mais parmi les limites nécessaires de la faculté rationnelle pratique de l'homme, peut-être même de tous les autres êtres du monde, il en est une qui est de prévoir les conséquences de toutes ses actions, afin

La morale reconnaît dans sa loi sainte un objet digne du plus grand *respect;* elle représente donc sur le seuil de la religion, dans la Cause suprême accomplissant la loi morale, un objet d'*adoration,* et elle apparaît dans toute sa majesté; mais ce qu'il y a de plus sublime se rapetisse entre les mains de l'homme

de trouver quelque chose qui leur serve de fin, et qui puisse démontrer la pureté des intentions; cette limite dans l'exécution (*nexu effectivo*) est la dernière chose, dans sa représentation et dans l'intention (*nexu finali*) c'est la première chose à considérer. Or, pour cette fin, toute proposée qu'elle lui est par la raison pure, l'homme cherche quelque chose qu'il puisse *aimer.* La loi morale qui lui inspire simplement du *respect,* permet, bien qu'elle ne reconnaisse pas cette fin comme un besoin et une nécessité, permet, comme secours, l'acceptation d'une fin suprême morale de la raison parmi les principes de détermination. En d'autres termes, cette proposition: « Fais du plus grand bien dans le monde ta fin suprême », est une proposition synthétique *à priori* qui est puisée dans la loi morale même. Au moyen de cette proposition pourtant, la raison pratique s'étend au delà de la loi morale; ce qui n'est possible qu'à deux conditions: il faut que cette loi se rapporte à la propriété physique de l'homme de penser nécessairement pour toutes ses actions, outre la loi morale, une fin, propriété, toutefois, qui n'est point un objet de l'expérience; et il faut, comme s'il s'agissait de propositions théorétiques et par conséquent synthétiques *à priori,* que la précédente proposition renferme le principe *à priori* de la connaissance des principes de détermination du libre arbitre dans l'expérience, puisque le libre arbitre, qui montre le résultat de sa moralité par ses fins, donne à la notion de la moralité en tant que causalité dans le monde, une réalité objective quoique purement pratique. — Or, si la plus rigoureuse observation de la loi morale doit être pensée comme cause de la réalisation du plus grand bien en tant que fin, comme les facultés humaines ne peuvent pas l'atteindre, ne peuvent point parvenir à mettre d'accord le bonheur dans le monde et la vertu qui mérite d'être heureuse, il faut admettre un être moral tout-puissant comme maître du monde, sous la providence duquel l'accord du bonheur et du mérite sera accompli, c'est-à-dire que la morale conduit forcément à la religion.

dès qu'il en applique l'idée à son usage. Ce qui peut être honoré sincèrement, comme il est respecté librement, est forcé de revêtir des formes telles qu'on ne puisse lui créer d'autorité que selon des lois de contrainte ; et ce qui se présente de soi-même à la critique de tous est soumis à une critique armée de la force, c'est-à-dire à une censure.

Toutefois, le précepte qui dit : « Obéis à l'autorité ! » est moral, et l'observation de ce précepte, comme celle de tous les devoirs, peut être rapportée à la religion ; il convient donc à un ouvrage consacré à l'idée particulière de religion, de donner lui-même un exemple de cette obéissance ; elle ne consiste pas à respecter la loi d'un seul corps, d'un seul ordre dans l'État et d'être sourd aux lois de tous les autres, mais elle doit être prouvée par un respect égal envers tous les ordres ensemble. Or, le théologien chargé de juger les livres peut être préposé pour veiller au salut des âmes ou pour protéger la vérité dans les sciences : dans le premier cas, c'est simplement un ecclésiastique ; dans le second, c'est de plus un savant. Comme membre d'une institution publique qui, sous le nom d'Université, a charge de cultiver les sciences et de les défendre contre tout préjudice, le savant doit restreindre les prétentions de l'ecclésiastique à la condition qu'il ne cause, par sa censure, aucun dommage dans le champ de la science. Si le savant et l'ecclésiastique sont deux théologiens bibliques, c'est au savant en tant que membre de l'Université et de la Faculté de théologie que doit appartenir la priorité dans la censure : en effet, en ce qui touche le salut des âmes, tous deux n'ont qu'une

seule et même mission, et, en ce qui regarde la protection des sciences, le théologien, comme savant attaché à l'Université, a, en outre, une fonction spéciale à remplir. Si l'on se départit de ce principe, il arrivera, à la fin, ce qui est déjà arrivé autrefois, au temps de Galilée : la théologie biblique, pour abaisser la légitime fierté des sciences et s'épargner à elle-même les efforts qu'elles réclament, ne craignit pas d'entraver l'astronomie et d'autres sciences, par exemple l'histoire primitive de la terre ; et, semblable à ces peuples qui, par impuissance, par légèreté d'esprit ou par incurie, ne repoussent les périlleuses agressions qu'en formant un vaste désert autour d'eux, la théologie arrêta tout essor de l'esprit humain.

A la théologie biblique correspond dans le domaine de la science la théologie philosophique ou la théodicée, qui est l'objet spécial d'une autre faculté. La théodicée reste dans les limites de la raison pure ; pour établir et expliquer ses propositions, elle met à profit l'histoire, les idiomes, les livres de tous les peuples, la Bible même ; elle se les approprie sans empiéter toutefois sur la théologie biblique, sans chercher à changer les enseignements publics de celle-ci, qui sont le privilége de l'ecclésiastique ; la théodicée doit donc avoir pleine et entière liberté pour s'étendre aussi loin que le permet l'objet de cette science ; et s'il est reconnu que la théologie philosophique a effectivement franchi ses limites, qu'elle a commis des empiétements sur la théologie biblique, on ne peut contester au théologien, considéré simplement comme ecclésiastique, le droit de censure ; mais du moment qu'il est douteux

s'il y a eu empiétement, et que la question se présente de savoir si l'empiétement a été fait par les écrits ou par l'exposition orale et publique d'un philosophe, le droit de censure ne peut être accordé au théologien biblique qu'autant qu'on le considère comme *membre de la Faculté de théologie*, parce que, comme tel, il sait protéger l'un des plus grands intérêts de l'État, c'est-à-dire la fleur des sciences, et a, d'ailleurs, le même pouvoir que l'ecclésiastique.

Dans ce dernier cas, c'est à la Faculté de théologie biblique et non à celle de la théologie philosophique qu'appartient le droit de censure, car la première de ces deux facultés a le privilége exclusif de certains enseignements déterminés, tandis que la seconde est pleinement libre avec les siens ; il n'y a donc que la Faculté de théologie biblique qui puisse se plaindre d'une violation de ses droits. Quant au doute sur la réalité de l'empiétement, à cause de l'affinité des deux théologies et malgré l'appréhension de la part de la théologie philosophique de franchir ses limites, il est facile à dissiper : on n'a qu'à constater que l'accusation de violation de droit est basée sur ce que le philosophe fait des *emprunts* à la théologie biblique pour les adapter à son point de vue, procédé qu'emploie également la théologie biblique elle-même qui ne disconviendra pas qu'elle ne présente beaucoup de points communs avec les doctrines de la raison pure, et qu'elle ne puise aussi dans l'histoire, dans l'érudition, dans la critique. Ajoutez aussi que le philosophe interprète ce qu'il emprunte de la théologie biblique selon un sens conforme à la raison pure et qui ne plaît

peut-être pas à la théologie biblique! Ce n'est pourtant que de cette manière que le philosophe *emprunte* de cette théologie et qu'il veut la diriger vers un but différent de la fin pour laquelle elle a été instituée. — De même, le droit naturel emprunte du Code romain plusieurs expressions et formules classiques qu'il adapte à sa doctrine philosophique; on ne peut pourtant pas dire qu'il empiète sur le droit romain, si surtout il emploie, comme il arrive souvent, ces expressions et ces formules dans un sens différent de celui où les commentateurs les prennent, sans prétendre toutefois que les jurisconsultes ou les tribunaux doivent leur donner la même signification. Si le philosophe n'avait pas le droit d'en user ainsi, il pourrait à son tour accuser le théologien biblique, de même que le jurisconsulte proprement dit, de commettre d'innombrables empiétements dans le domaine de la philosophie, car l'un et l'autre, forcés d'avoir recours à la raison, à la science rationnelle, à la philosophie, doivent lui faire de très-nombreux emprunts et en profitent seuls. S'il était arrêté que la théologie biblique n'aura rien à faire, autant que possible, avec la raison en matière religieuse, on peut facilement prévoir de quel côté serait la perte. Une religion qui déclare témérairement la guerre à la raison ne saurait longtemps résister contre cette dernière. — J'oserai même élever une question : ne serait-il pas convenable que, à la fin de l'enseignement académique sur la théologie proprement dite, on ajoutât comme conclusion une exposition particulière de la doctrine religieuse philosophique pure (qui profite de tout, même de la Bible), d'après un guide

tel que le présent ouvrage, ou un autre, s'il en existe de meilleur sur la matière, et que cette partie dût nécessairement compléter la somme des connaissances des candidats? — Les sciences gagnent à être distinguées et séparées, de sorte que chacune forme d'abord un tout, mais il faut tenter ensuite de les rapprocher et de les réunir. La théologie biblique ne fait qu'une avec la philosophie, et la première cependant se croit le contre-pied de la seconde : elles n'ont qu'à s'entendre. La philosophie seule peut être armée d'avance contre les difficultés que rencontre la théologie; mais jeter un voile sur ces difficultés, les écarter comme des impiétés, est un moyen misérable et sans valeur; confondre la théologie et la philosophie, lancer, comme fait le théologien biblique, des regards furtifs et comme à la dérobée sur la philosophie, est la preuve du défaut de solidité. Dans cet état, à la fin, personne ne sait plus où il en est avec les idées religieuses.

Dans les quatre parties qui composent ce livre, je montre le rapport de la religion avec la nature humaine qui est pourvue de bonnes et de mauvaises dispositions, et, à cet effet, je représente la relation du bon et du mauvais principe comme deux causes efficientes, deux causes qui agissent sur l'homme et qui subsistent par elles-mêmes. La première partie a déjà paru dans une revue mensuelle de Berlin (avril 1792), mais elle ne pouvait, à cause de la liaison intime des matières, rester séparée de cet écrit; les trois autres parties sont le développement et le complément de la première.

(PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION.)

EXCEPTÉ les fautes typographiques et quelques expressions qui pouvaient être meilleures, rien n'est changé dans cette édition. Quelques notes ont été ajoutées. (1)

Je ferai une observation relativement au titre de cet ouvrage qui, à cause de l'intention qu'il cache, a donné lieu à plusieurs réflexions. La *révélation* peut renfermer une *religion rationnelle* pure, mais non réciproquement : la religion rationnelle pure ne peut pas contenir l'élément historique de la révélation ; en conséquence je regarde la révélation comme une sphère de croyance plus étroite que celle de la religion rationnelle pure ; je considère l'une comme contenue dans l'autre ; elles ne sont pas, dans ma manière de voir, comme deux cercles existant l'un à côté de l'autre, mais comme deux cercles concentriques. Dans le plus grand de ces cercles doit se tenir le philosophe en tant que rationaliste pur, en tant qu'il procède par purs principes *à priori* et qu'il doit faire abstraction de toute idée expérimentale. Or, de ce point de vue je puis tenter un second essai : partant de la religion

(1) Voici l'indication des pages où elles se trouvent :
Page 11, ligne 16, depuis *une action moralement indiff.*, etc., p. 23, 34, 72, 116, 142, 186, 206, 238, depuis *il ne faut pas*, etc., 239, 248, 255, 296, 305, 319.

tenue pour révélée et faisant abstraction de la religion rationnelle pure qui forme un système absolu et indépendant, je puis envisager la révélation comme un *système historique* renfermant çà et là des conceptions morales, et alors examiner si elle ne revient pas à une religion pure, à un *système rationnel.* Je puis chercher si, insuffisante sous le rapport théorétique dont fait partie la méthode techniquement pratique employée pour l'enseigner en tant que *doctrine artificielle,* la révélation ne peut pas, sous le rapport moralement pratique, suffire par elle-même, être indépendante, être enfin une religion qui, dépouillée de l'élément empirique, subsiste comme conception rationnelle ou *à priori,* et ne soit possible qu'à cette condition. Si j'aboutis à une conclusion affirmative, on pourra dire que la raison et l'Écriture peuvent non-seulement être conciliées, mais même être identifiées; de sorte que, suivre l'une sous la direction des notions morales, c'est se conformer aussi nécessairement à l'autre. Si nous arrivons à un résultat négatif, alors on aura dans une personne ou deux religions, ce qui est absurde, ou une *religion* et un *culte.* Or, dans ce dernier cas, le culte, à la différence de la religion, n'est point par lui-même une fin; il n'a de valeur que comme moyen. La religion et le culte doivent donc souvent se combattre, s'unir bientôt après, se séparer encore comme l'huile et l'eau, et, à la fin, doit surnager seule la morale pure, la religion rationnelle.

Cette fusion ou cette tentative de fusion ressortit pleinement de la philosophie religieuse et n'est point

un empiétement sur les droits exclusifs de la théologie: j'en ai fait l'observation dans la première préface. Depuis, je trouve cette assertion citée dans la Morale de feu *Michaelis* (première partie, page 5-11), homme également versé dans la théologie et dans la théodicée; elle est même mise en pratique dans tout le cours de l'ouvrage, et la Faculté supérieure n'a point vu là une violation de ses droits.

Quant aux critiques honorables connus ou inconnus, ils sont entrés, comme toute la littérature actuelle, bien tard dans notre domaine, et je n'ai pu tenir compte de leurs jugements pour cette seconde édition, bien que je l'eusse vivement désiré; je regrette surtout de ne pouvoir profiter des *Annotationes quædam theologicæ*, etc., du célèbre docteur *Storr* de Tubinge : il a examiné la *religion* avec sa pénétration ordinaire et en même temps avec un zèle et une impartialité qui méritent de sincères remercîments. Mon intention est de répondre à ses objections, mais je n'ose le promettre à cause des difficultés que l'âge suscite surtout pour l'élaboration des idées abstraites. — Quant au jugement porté sur cet ouvrage dans le vingt-neuvième morceau de la *Nouvelle Revue critique* de Grivswald, je puis en finir avec lui en quelques mots et être aussi court que le critique lui-même. Suivant ce critique, cet ouvrage n'est autre chose que la solution de cette question que je me suis posée à moi-même : « Comment le système ecclésiastique de la dogmatique est-il possible dans ses conceptions et dans ses propositions selon la raison pure théorétique et pratique? »

— « Ce livre ne concerne donc nullement ceux qui connaissent et comprennent aussi peu le système de Kant qu'ils désirent le comprendre et le connaître, et doit être regardé comme non avenu. » A cela je réponds : Il n'est besoin, pour comprendre cet écrit dans le fond essentiel, que des communes notions morales ; il n'est pas nécessaire de pénétrer dans la *critique* de la raison pratique et encore moins dans celle de la raison théorétique. La vertu, en tant qu'habitude de conformer ses actes au devoir, c'est-à-dire prise dans le sens de légalité, est appelée dans cet ouvrage *virtus phænomenon ;* et la vertu en tant qu'intention d'agir selon la loi et *par devoir,* c'est-à-dire prise dans le sens de moralité, y est nommée *virtus noumenon :* mais ces expressions sont employées pour l'école ; le sens qu'elles renferment peut être revêtu d'autres mots et être facilement rendu intelligible dans le plus élémentaire des enseignements et la plus populaire des prédications. Si le dernier de ces mystères relatifs à la nature divine, consacrés dans la doctrine religieuse, et, comme s'ils étaient tout à fait populaires, consignés dans les catéchismes, pouvait être pénétré, il devrait être, par la suite, converti en idée morale, afin d'être accessible à tous les esprits.

Kœnigsberg, ce 26 janvier 1794.

FIN.

TABLE.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA COEXISTENCE DU MAUVAIS ET DU BON PRINCIPE DANS L'HOMME.

SECONDE PARTIE.

DE LA LUTTE DU BON ET DU MAUVAIS PRINCIPE POUR LA DOMINATION DANS L'HOMME.

QUATRIÈME PARTIE.

DU VRAI ET DU FAUX CULTE SOUS LA DOMINATION DU BON PRINCIPE.

FIN DE LA TABLE.

ERRATA.

Page 4, avant-dernière ligne; *au lieu de :* 1783, *lisez* 1793.

11, ligne 12, *en remontant; au lieu de :* attendu qu'elle n'est, *lisez :* attendu que cette loi n'est.

13, ligne 13, *au lieu de :* par l'hypothèse, *lisez :* par hypothèse.

14, ligne 17, *au lieu de :* l'homme est indifférent, *lisez :* l'homme est-il indifférent.

Ibid., ligne 18, *au lieu de :* il n'y a pas lieu par conséquent, *lisez :* par conséquent, n'y a-t-il pas lieu.

65, ligne 12, *au lieu de :* exclusivement, *lisez :* séparément.

128, ligne 10, *au lieu de :* consentît, *lisez :* consente.

178, ligne 11, *en remontant; au lieu de :* pour l'enseignement et, *lisez :* pour l'enseignement moral et.

222, ligne 1, *au lieu de :* de la première, *lisez :* de celle-ci.

296, ligne 3, *au lieu de :* qu'il, *lisez :* il.

315, ligne 5, *en remontant ; au lieu de :* à de la, *lisez :* à la.

368, ligne 9, *au lieu de :* peut, *lisez :* pouvant.

Ibid. ligne 10, *au lieu de :* le sujet, et ne peut, *lisez :* le sujet; cette consécration ne peut.

